IL NUOVO
GIORNALE DANTESCO

FONDATO E DIRETTO

DA

G. L. PASSERINI

VOLUME I

IN FIRENZE

PRESSO LA DIREZIONE, VIA GINO CAPPONI, 46

1917

Non ho bisogno di molte parole per presentare ai lettori questo *Nuovo Giornale dantesco,* la cui publicazione, in luogo del "vecchio", soppresso dopo ventitré anni di vita, parve a me piú che un diritto un preciso dovere di studioso e di italiano, al quale non avrei in nessun modo potuto sottrarmi senza vergogna e senza dolore.

Non ignaro di tutte le difficoltà che si sarebbero opposte, e che avrebbero avversato e reso arduo il mio còmpito nelle gravi condizioni presenti, ebbi tuttavia piena fiducia nella mia dura volontà di vincere ogni ostacolo e nell'aiuto, che non sarebbe potuto mancarmi, da parte degli studiosi miei concittadini. Né mi ingannai: per modo che se le sorti di questa mia nuova Rassegna non possono già dirsi liete, credo bensí di potere oramai assicurare ch'essa vivrà, e, secondo è mio fermo proposito, non senza qualche utilità degli studii danteschi e decoro della Patria.

Non breve né facile è ancóra, naturalmente, il cammino che resta da percorrere per raggiungere il fine principale che io mi sono proposto; cioè di far sí che questa Rivista diventi, oltre che una raccolta di ricerche importanti e un campo aperto a tutte le ragionevoli opinioni intorno alle materie disputabili, un repertorio di informazioni bibliografiche sollecito, esatto e prezioso, e vorrei dire indispensabile, agli studiosi di Dante; né per ora mi è possibile, in questi

difficili giorni della nostra vita nazionale e internazionale, con l'attuale penuria e con l'alto prezzo della carta e della mano d'opera, dare agli associati, come sarebbe mio desiderio vivissimo, piú nutriti quaderni a un prezzo piú mite. Sarà per l'avvenire: pel "dopo guerra", come oggi si dice; ma potrebbe essere anche piú presto, se le promesse di aiuti che da piú parti mi sono fatte si compiessero tutte davvero e presto, se, infine, mi fosse possibile col nuovo anno raddoppiare almeno il numero degli abbonati, o, meglio, triplicarlo.

Intanto, pur dal presente volume, chi sa quanto oggi costi lo stampar libri, - e di denari e di pensieri e di fatiche, - spero non sarà al tutto scontento dell'opera mia: e potrà forse da quel tanto di buono e di utile che vi troverà, argomentare il meglio che, se Dio vorrà, verrà poi, quando, posate le armi vittoriose, potremo tutti, con piú tranquilla coscienza dopo i piú alti doveri compiuti, e con piú riposato animo, dar consistenza ai nostri disegni e accelerare il ritmo dei nostri lavori.

Firenze, decembre 1917.

G. L. Passerini.

LI "TEDESCHI LURCHI" *

Nota al v. 21 del XVII Canto dell'« Inferno »

Già fuoco e ferro orribilmente in volta,
percuote i lurchi come turbin fosse!
CARDUCCI.

A dare evidenza ai variopinti membri che abbellano una parte del corpo di Gerione, il Poeta chiama a confronto i tappeti di Persia e di Turchia e i piú maravigliosi rabeschi e ricami che abbia immaginato arte femminile.

E con due paragoni ci offre poi l'immagine della posizione ancipite del mostro, accostato e quindi fermo alla riva dell'abisso di Malebolge e vaneggiante nel mar di tenebre, cosí, come aveva veduto sulle rive del suo Arno e su quelle de' fiumi e de' laghi dell'alta Italia, i navicelli, i *burchi*, che talvolta si trovano parte in acqua e parte tratti a terra; e cosí soggiunge, perché non manchi un paragone di movimento, cosí come fanno i *beveri*, i castori, quando colla coda nell'acqua stanno alla riva del fiume in agguato della preda.

L'immagine del castoro vien fissata dal Poeta nella sua propria regione, là nella « Magna », tra i *Tedeschi lurchi,* con uno di quegli accenni incisivi che in due parole bollano come un marchio indelebile, che dicono piú di cento definizioni e geografiche ed etnografiche.

Tedeschi lurchi, cioè ingordi, ghiottoni, mangiatori e, soprattutto, bevitori immoderati!

Questa testimonianza letteraria, che non data solo da Dante, ma da scrittori a lui anteriori, senza contare Tacito,[1] come da Pier Vidal,[2]

---

* Dalla bella e viva lettura del Canto XVII dell'*Inf.*, fatta nella Sala di Luca Giordano in Firenze il 23 dec. 1912. *(N. d. D.)*

[1] Tacito, nella *Germania*, rimprovera ai Tedeschi di essere « dediti al sonno a al cibo ». Niceforo Foca a Costantinopoli rinfaccia a' Sassoni la « *gastrimargia* »; Alberigo, concitando il popolo di Roma contro re Ugo, aveva esclamato: « Ecce Teutonici terribili garritu vocibusque dissonantibus... sua non lingua fredentes cursitabant ac velut torva animalia latratu saevissimu huc illucque discurrentia.... pervolabant.... ululatum terribilem Heribertum quaerentes dabant ». La Badessa di San Sisto in Piacenza, nel 1037, aveva ridato la libertà ad Ariberto arciv. di Milano, prigioniero per ordine di Corrado, rimpinzando di vini e cibi gli armigeri teutonici che lo costudivano; episodio narrato da Landolfo il Vecchio nella sua *Storia medievale*, che chiama i Tedeschi « canes palatini saevissimis Teutonici ». Cfr. NOVATI, *L'influsso del pens. lat. sopra la civiltà ital. del M. E.*, Mil., 1899.

[2] Cfr. PEIRE VIDAL'S *Lieder* ediz. Bartsch. Berlin, 1857, p. 76, n. XLI.

da Peire de la Cavarana nel serventese a' Guelfi di Lombardia,[1] e continua nel Pulci, nel Sacchetti,[2] nei Canti Carnascialeschi, nelle *Familiari* del Petrarca e in Niccolò da Ferrara, dopo i loro viaggi nella Magna; in Fazio degli Uberti, invocando Giove vendicatore che strappi dalle mani de' Tedeschi ubbriachi l'aquila divenuta un nibbio; e giú fino a G. B. Niccolini, a Giuseppe Giusti, potrebbe costitutire un volume non privo di interesse.

Noto, incidentalmente, come taluno sostenga che alla parola *tedesco* Dante abbia dato, anche nel *Purgatorio*, significato non benevolo, quando chiama Alberto d'Asburgo « Alberto tedesco »! Fra questi è il Grimm, che dice aver forse Dante usato l'epiteto in *senso sfavorevole*, come già *lurchi*, pur detto de' Tedeschi. Ma tale interpretazione non credo possa accettarsi.

Il Poeta, oltre a' Tedeschi inviati contro i Guelfi di Toscana in Montaperti, che si lasciarono, dicesi, ubbriacare, altri ne aveva dovuti conoscere nelle sue peregrinazioni; o gli dovevano certo esser noti i costumi loro per le relazioni de' Lombardi e de' suoi concittadini, che per i traffici di merci e di danari attraverso il Trentino e il Tirolo passavano nella Magna, dove l'ingordigia degli abitanti il paese dei castori insidiatori era talmente predominante, da costituire un carattere etnico.

È doveroso però domandarci, per mantenere quella serena obbiettività che deve ispirar sempre le nostre ricerche, se alle testimonianze italiane su questo argomento, che potrebbero credersi sospette e dettate solo da passioni politiche, corrispondano le testimonianze tedesche.

Io invito, per non tediar qui con citazioni i miei lettori, che non l'abbiano ancor fatto, a leggere un libro, importantissimo, dello Scherr, esaltatore della stirpe germanica, sulla storia della cultura e de' costumi del suo popolo, – e specialmente il primo volume che va dalle origini al secolo XV, – per farsi un'idea di quello che, a tempo di Dante, erano i tedeschi di ogni regione; e sapremo come l'ubbriacarsi con vino, birra, idromele, sidro, fino a cadere come morti, fosse uso allora di quella gente, tanto nelle cerimonie nuziali come nelle funebri; tanto nelle feste nazionali come nelle religiose; ne' luoghi di bagni, come nelle città, da quando nelle foreste bevevano ne' corni fino a che, in tempi civili, questi avevano

---

[1] Cfr. *Eine Strophe im Sirv. des* P. DE LA CAVARANA, in *Zeitschr. f. rom. Phil.*, 1887, XXI, p. 128 segg., e NOVATI, *Op. cit.*

[2] G. VOLPI, in un suo gustosissimo articolo: *Una parola ital. d'orig. tedesca,* mostra come la parola *erro*, che si trova nel Pulci (*Morg.*, 19. 139) e nel sonetto del medesimo contro il Franco; « Tu succi un capamuccio unto porco erro », e nella *Nov.* 219 del Sacchetti: « gli erri della Magna », non può derivare che dal tod. *herr* = signore. « Tedeschi — dice il Volpi — ne venivano molti in Italia nel sec. XIV e anche dopo, non solo in qualità di soldati, ma anche per esercitarvi piccole industrie: e quella parola *herr* doveva sonare spesso sulle loro labbra, tanto da essere quasi un segno di riconoscimento per i volghi italiani... Certo è che furono veramente oggetto di ridicolo questi uomini del nord, di costumi rozzi, venuti in Italia a cercar fortuna.... i quali avevano una riputazione che dette argomento gradito alla satira, quella di essere crapuloni, sconciamente e bestialmente dediti ai piaceri della gola ».

ceduto il posto a coppe preziose di cristallo, d'argento e d'oro, pel ricco; o, piú modeste, di terra pel popolo.[1] Lasciatemi però riferire questo punto testuale dello stesso Scherr.

« Il benessere – egli dice – eccitava i godimenti della vita, che non di rado degeneravano in crapule ed orgie. A Vienna i cittadini tenevano osterie e taverne nelle quali invitavano beoni e femmine... il popolo era dedito ai piaceri ed alla crapula; e nelle domeniche scialacquava tutto il guadagno della settimana ».

Dante, dunque, non ha fatto che notare queste caratteristiche, rimaste tradizionali pure nel nostro popolo, al quale i Tedeschi, anche se buoni come il *pofere Maurizio* del D'Azeglio, dovettero affacciarsi sempre come ingordi di cibo e del dolce vino delle nostre terre; caratteristiche ribadite da uno scrittore tedesco vissuto per molti anni in Italia, il Barth, che in magnifica edizione, con abbondanza di richiami classici e di erudizioni d'ogni maniera, regalava ai suoi connazionali una dottissima guida di tutte le osterie nostre « von Verona nach Capri ». Tale libro, che per quanto tradotto da Gabriele d'Annunzio non è molto letto in Italia da Italiani, è un riassunto di tutta la scienza tedesca in questa materia; è un' ultimo documento della ragionevole tradizione del nostro popolo, il quale beffeggerà i lanzi ubbriachi; satireggerà i primi tipografi calati d'Alemagna, troppo amici de' nostri cibi e de' nostri vini; udrà, senza imitarli, i poco umanistici canti goliardici esprimenti, con forme classicheggianti e con disciplina di milizia teutonica, la comunione dell'ebrietà e dell'ingordigia! E questa tradizione del nostro popolo, dicevami Salomone Morpurgo, risuona nel ritornello degli inni di guerra co' quali gli Italiani del Friuli nel 500 rintuzzavano gli assalti degli imperiali:

> « imbriachi e vil canaglia
> vostre armi si non taglia
> a voler con noi contesa ».

Senonché, alcuni commentatori italiani o sorvolano su questa bollatura, o dicono aver solo il Poeta voluto riferirsi a quei famosi cento Tedeschi mandati da Manfredi, oppure, come il prof. Bresca, vissuto in Germania, adulatore de' Tedeschi, cercando di riconnettere il *lurco* al tedesco *lurch,* (*rospo*, rana) interpretano come il bevero s'assetta a far sua guerra fra le *rane tedesche,* togliendo al vocabolo il valore di aggettivo; oppure, come il signor Rebaioli, altro italiano adulatore, interpretrando *lurco* come anfibio, fanno dire a Dante *tedeschi anfibi* « cioè gli anfibi della fauna tedesca, fra i quali è da annoverarsi il *bevero* », e concludendo molto solennemente col seguente graziosissimo periodo: « ci tengo ad aver lavato quest'onta immeritatamente impressa al nome dei Tedeschi, e che è affatto indegna del nostro Poeta, che scriveva in italiano e non in latino per far bucato in casa, e non per vituperare gli assenti, ignari del suo linguaggio »!

Cosí pure un altro signore, certo Sacerdote, insiste nell'interpretazione degli anfibi, « non solo per riabilitare i Tedeschi, ma anche e specialmente Dante stesso ». Il prof. Pochhammer

[1] G. Scherr, *Storia de' cost. e della coltura del pop. tedesco,* vol. I, lib. 1, capp. 5 e 9.

è lieto di queste note e accetta, si capisce, tale interpretazione.[1]

Già i Tedeschi avevano dato saggio d'interpretazioni strane di alcuni passi del Poema; cominciando dal Witte, che nel 1861 sosteneva che Dante, non avversario al dominio temporale dei papi, avrebbe biasimato gli sforzi italiani per rovesciare la dominazione austriaca; fino allo Stefeld che nel 1871 ravvisava nel *veltro* Guglielmo di Germania!

Ma questi Italiani germanizzanti vanno ancóra piú in là dell'accademico della Crusca dott. Roberto Davidsohn, redattore della obbrobriosa rivista bavarese *Suddeutshe Monatschefte*, in riconoscenza delle cortesie avute per tanti anni dagli Italiani, il quale afferma « Dante aver nominato nella *Divina Commedia* una sola volta i Tedeschi come popolo, e averli chiamati con l'appellativo di *lurchi* ossia *divoratori*, sebbene poi il nesso del luogo non presenti neppure una ragionevole causa a questa espressione della sua antipatia ».[2]

Tutti costoro, Italiani e non Italiani, sono piú realisti del Re di Sassonia, che riconosce lealmente nel suo commento essere quest' espressione ormai nell' uso « bere come un tedesco »; piú realisti del prof. George Steinhausen che nella *Deutsche Rundschau* del 1909 francamente, ma con dolore, confessava che, cercando fra i popoli grandi e piccoli di tutta la terra che cosa pensino de' Tedeschi – ritenuti fin dal secolo XIII *Theutonici nullius amici*, – si offre senza dubbio una triste constatazione: « *non vi è altro popolo più disamato!* ». Dato dunque tutto questo, è molto strano vedere pubblicati articoli, proprio durante questa guerra di rivendicazione, come quello contro Giulio Natale e Pasquale Papa, del signor Crocetti Guerrieri[1] che vuol scherzare e chiamare « fantastica la storia dello spirito anti-tedesco in Italia da Adamo a tutt' oggi », dichiarando « queste ricerche indice di un fenomeno pericoloso di aberrazione, di una minoranza sedicente cólta, che non fa sinceramente (dice lui) onore all'Italia e agli Italiani! ».

La verità è proprio questa: il marchio dantesco di *lurchi* dato ai Tedeschi, corrispondente ad una non mai interrotta universale tradizione, è dispiaciuto in special modo in questi ultimi tempi in Germania, e si è tentato dai Tedeschi una strana difesa che merita esser ricordata.

Il grande Poeta, oriundo tedesco, perché biondo e di lineamenti tedeschi, si deve esser pentito di averli insultati; cosí ci dice lo Zoozmann – uno dei traduttori e de' grandi appassionati ammiratori dell'Alighieri – in un suo lavoro poetico: « Gli ultimi giorni di Dante ».[2] Immagina lo Zoozmann Dante a Ravenna, sul suo letto di morte; là ricorda il suo primo amore, i suoi viaggi, Casella, il primo bacio di Gentucca, Verona, i confini tedeschi; intanto due rondini si posano

[1] Cfr. su questo argomento A. Sepulcri, *D. e « li tedeschi lurchi »*, nei *Rendic. del R. Ist. lomb. di scienze e lett.*, 1916

[2] *Italien*, n. speciale della riv. bavarese *Suddeutsche Monatshefte*, giu. 1915, p. 419.

[1] Cfr. *Giorn. d'Ital.*, 19 e 27 apr. 1906, n. 110 e 116.

[2] R. Zoozmann, *Dantes letzte Tage*. Freiburg, 1909.

sulla sua finestra – proprio come nella « *Rondinella* » di Enrico Mayer sulla finestra della Cagliostra in Castel S. Angelo – rondini venute dalla terra de' *lurchi*. E Dante, morente e contrito, esclama: « La terra de' lurchi? È giusto questo? Che cosa non si dice mai per amor della rima! I buoni Tedeschi non vorranno dimenticare che io li stimo, e che nessuno meglio di me sa che essi non sono affatto né ubbriaconi né divoratori. Nelle mie vene scorre grave e ricca una goccia potente di sangue tedesco, e a buon diritto mi chiamo *Durante Aldiger!* ».[1]

Firenze, 1917.

A. LINACHER.

[1] « Ich heiss mit Recht Durante Aldiger! »

IL POEMA DANTESCO
NELLA CRITICA DI FRANCESCO DE SANCTIS

M' è capitato piú d'una volta di non trovarmi d' accordo col De Sanctis, su questo o quel particolare del poema dantesco. Farinata, per esempio, è, a giudizio del De Sanctis, il tipo del partigiano, del capoparte, che diventa il tipo del virile dantesco; cioè, della grandezza morale, quale Dante la concepí; mentre per me è un magnanimo, in tutto, fuorché nel campo della fede: qui è un magnanimo per eccesso, ossia un superbo; donde il suo peccato d'eresia [1]. Per il De Sanctis, in Capaneo « c'è la millanteria della forza », « la forza ancóra bruta, d' un' apparenza colossale al di fuori, ma vuota e fiacca al di dentro »; insomma, Capaneo è un *fanfarone*, come piú crudamente lo chiama il Torraca; per me, invece, è vera forza morale, quantunque eccessiva; è un superbo; ma nell' Inferno la sua forza morale è apparenza, nel senso che egli, benché vinto, sembra ancóra indomato, perché la sua pena maggiore consiste appunto in ciò, che la sua superbia non s'ammorza pur sotto la pioggia di fuoco [1]. Naturalmente, questi miei giudizii, discordi da quelli d' un critico di tanta autorità, io non gli espressi, se non dopo lunga meditazione e con una certa titubanza, per quel fascino che la parola d' un maestro suole esercitar su di noi, e che ci fa misurare, dalla difficoltà con cui noi stessi ci persuadiamo del suo torto, la difficoltà di persuaderne altrui. Per lo stesso motivo, tardi, sebbene, a cagion dell' età, con titubanza minore, m' induco a manifestare un maggior disaccordo tra il maestro e me; il disaccordo sul modo di considerar, in generale, l'opera dantesca.

Nelle pagine che il De Sanctis

[1] Cfr. i miei *Novissimi studii su Dante*, Città di Castello, Lapi, 1912; pp. 11-22.

[1] Cfr. i miei *Studii su Dante*, Città di Castello, Lapi, 1908; pp. 55 segg.

dedica alla *Commedia* nella sua *Storia della lett. it.* [1], la prima cosa che colpisce è che non ci sia neppur un accenno allo studio della Teologia, come preparazione a intender l'opera di Dante: di Teologia il De Sanctis era digiuno; basti dire che, a proposito del *Purgatorio,* parla dei « sette peccati mortali » [2], invece che dei sette vizii capitali [3]; che i *poveri di spirito* della beatitudine evangelica interpetra per *ignoranti* e per *semplici* [4], invece che per *umili*, o per *dispregiatori dei beni temporali* [5]; e che la *visione estatica* distingue dal *sogno* con tanta disinvoltura, e, bisogna dirlo, cosí erroneamente [6], da farci súbito concludere che nulla egli conoscesse di quanto sulla natura delle visioni, difficilissimo argomento teologico, avevano scritto sant'Agostino [7] e san Tommaso [8]; e che persino il *Trattato dei sogni* di Iacopo Passavanti, in cui anche delle visioni si tratta, ei lo avesse letto molto distrattamente. Ciò è la principal causa che bene spesso il De Sanctis – « mal volentier lo dico » – non intenda o frantenda il teologo Dante. Come un' opera di medicina, o di matematica, o di diritto, non la intende appieno chi sia digiuno delle rispettive scienze; cosí non intende appieno il *poema sacro* chi sia digiuno della *sacra scienza*, cioè della Teologia. Il De Sanctis, infatti, comincia dal frantendere il concetto fondamentale dell'allegoria dantesca. « La *divina Commedia* », egli scrive, « è una visione dell' altro mondo, allegorica »; nel senso, che « l'altro mondo è allegoria e immagine di questo mondo, è in fondo la storia e il mistero dell'anima ne' suoi tre stati, detti nell'*Allegoria dell'anima* Umano, Spoglia, Rinnova, che rispondono ai tre mondi, Inferno, Purgatorio e Paradiso ». Or questo concetto, che non discende dal concetto teologico della visione, e che, per giunta, farebbe dell' allegoria dantesca una cattiva allegoria, a nessun patto poté essere il concetto di Dante. La visione di Dante è allegorica, come allegorica è ogni visione del mondo di là, nel senso, cioè, che in ogni visione del mondo di là questo si vede, non quale esso è veramente, ché a nessuno è da Dio rivelato il mondo di là nel suo vero essere, bensí occultato da simboli: il mondo, adunque, che Dante descrive, è figura del mondo di là; vale a dire, è il mondo di là, non quale esso è veramente; ma figurato in quei *segni* che piacquero al *buono spirito*, mediante il quale ebbe Dante la sua visione. È questo ciò che discende dal concetto teologico d' una visione dell' altro mondo; onde il teologo Dante ben

---

[1] 2a ediz.; Napoli, Morano, 1873; pagine 148 segg.

[2] Pp. 216 e 229.

[3] Cfr. i cit. miei *Studii su Dante*, pagine 130-1.

[4] Pp. 159 e 166.

[5] San Tomm., *Somm. teol.*, II-II, 19, 12.

[6] « Nella visione estatica lo spirito è attivo e conscio: nel sogno è passivo e inscio; è una forma di visione superiore, non solo senza opera del senso, ma senza opera dello spirito; è visione divina, prodotta da Dio » (pag. 220). – Ma come nella visione, lo spirito è *attivo,* se non opera? come è *conscio,* se « extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur »? Cfr. San Tommaso, *Somm. teol.,* I-II, 28, 3.

[7] *De Gen. ad litt.,* XII, cap. 19 e segg.

[8] *Somm. teol.,* loc. cit.; e II-II, 175.

poteva pretendere che l'*alte creature* lo presupponessero per la sua visione. Invece, come pretendere che presupponessero essere il suo mondo ultraterreno figura del mondo di qua, anzi dell' anima umana ancor viva? E che razza d' allegoria sarebbe mai questa? non le mancherebbe il primo requisito d' una buona allegoria, la relazione di somiglianza tra i principali caratteri della figura e del figurato? L' Inferno non può esser figura dell' anima peccatrice ancóra in vita, ché l' uno sarà in perpetuo l'Inferno; mentre l' altra può, sino all' ultimo istante, pentirsi e salvarsi: nell' Inferno, il perverso volere è pena [1]; nel mondo nostro, procede dal libero arbitrio. Né può il Purgatorio esser figura dell' anima pentita, ma ancóra in questo mondo; ché nel Purgatorio il peccato non è piú possibile [2]; mentre nel mondo nostro può bene l'anima pentita ricader nel peccato e perdersi. Infine, non può il Paradiso figurar l' anima perfetta, ma tuttora *in via*, onde ancor soggetta a cadere; ché quell'incompleta beatitudine possibile in questa vita, e che nasce dalla contemplazione di Dio *per speculum et in aenigmate*, troppo dista da quella completa beatitudine che in Paradiso si gode, e che è eterna, e consiste nel veder l' essenza di Dio. Inoltre, non essendo, in sostanza, l' allegoria che una metafora, anche l'allegoria dovrà trarsi da cose piú note e piú agevoli ad intendersi, che non sia il vero in essa figurato. Or se anche non si potesse propriamente affermare che il mondo di là sia men noto e men conoscibile del *mistero dell'anima;* per lo meno, l' uno e l'altro sono ignoti e inconoscibili egualmente. Anche per questo, dunque, l' allegoria che facesse il mondo di là simbolo del mondo di qua, dell' anima umana nei suoi tre stati di *Umano*, *Spoglia*, *Rinnova*, sarebbe una cattiva allegoria.

Ma « quest' allegoria », aggiunge il De Sanctis, « era popolare e comune non meno che la lettera ». E sia; ma che importa? ciò che poté sembrar buona allegoria a rozzi scrittori di leggende e di misteri non poteva sembrar tale anche a Dante: riconosciamo tutti che di gran lunga avanzò Dante costoro; come non riconosceremo che anche in questo gli avanzasse? Chi simboleggia l'anima umana, è Dante, personaggio del Poema; non però qualunque anima umana, e tanto meno essa anima nei suoi tre stati, d' *umano*, di *spoglia,* di *rinnova;* bensí solo un' anima ben disposta, che, meditando prima sui vizii, poi sulle virtú comuni, da ultimo sulle virtú perfette e divine (doni dello Spirito santo), non che sui piú alti misteri della fede; insomma, *leggendo, meditando, pregando e contemplando,* arriva a quella beatitudine che qualche vivo, come san Paolo, poté raggiungere, veder l' essenza di Dio: ben inteso, in tale stato di completa astrazione dai sensi, da non sapere egli stesso se col corpo o senza corpo v' arrivi.

Franteso il concetto fondamentale del Poema, ne segue che anche in certi particolari che da esso dipendono il De Sanctis non dia sempre nel segno. « Perché l'altro mondo è allegorico », egli scrive, « figura

[1] Cfr. San Tomm., *op. cit.*, Suppl., 98, 6; e II-II, 13, 4.

[2] Cfr. *Purg.*, XXVI, 132.

dell' anima nella sua storia, il Poeta è sciolto da' vincoli liturgici e religiosi e spazia nel mondo libero della immaginazione »...., « mescolando insieme Enea e san Paolo, Caronte e Lucifero, figure classiche e cristiane ». Io scrissi già altrove [1] per quali ragioni la sola allegoria non valga a legittimare l' accozzo del mondo pagano col cristiano in Dante; e dimostrai, credo, che siffatto accozzo è legittimato soltanto dall' essere il poema dantesco una visione, la narrazione, cioè, d' una specie di sogno; ché non c' è sogno senza una certa confusione d' immagini. Qui aggiungo che la visione di Dante non è certo da paragonare a un sogno qualsiasi, senza alcuna significazione; bensí a un di quei sogni che vengono talvolta da Dio, « il quale per il ministerio de' santi angeli rivela certi misteri occulti e cose alte sopra gli umani sentimenti alle persone, cui egli elegge a fare o manifestare alcune cose, secondo l' ordine della sua provvidenza »; e queste rivelazioni egli le fa « alcuna volta per sogni di *cose dissimili e contrarie;* alcuna volta di cose simili, manifeste; e alcun' altra di cose simili e celate » [2]. Or è chiaro, da quest' ultime frasi, che anche in siffatti sogni quella certa confusione d' immagini, che del sogno è quasi la nota caratteristica, c' è; sia che anch' essi non perdano la lor natura di sogni; sia che, essendo « la volontà di Dio, che è cagione del sogno », occulta; come né gli uomini, né gli angeli stessi, « per lo ministerio de' quali Iddio fa le visioni e le rivelazioni », possono interpetrar tali sogni, se ciò non hanno da Dio [1]; cosí, per divino volere, non possa intendersi neppur la ragione che, anche nei sogni mandati da lui, Iddio voglia talvolta che questa confusione d' immagini abbia luogo. E di questa confusione d' immagini, che, sia per l' una, sia per l' altra ragione, ei non poteva non attribuire anche alla sua visione, Dante felicemente approfittò, togliendo dal mondo pagano quei simboli, che, per esser notissimi, non meno, forse, che i biblici, al par di questi gli offrivano il vantaggio indiscutibile di richiamar con prontezza e con relativa sicurezza alla mente del lettore l'idea, di cui egli, il Poeta, voleva che fossero figura. Infatti, nessuno dubita, per esempio, che Cerbero non simboleggi la gola; Pluto, l' avarizia; Flegias, l'ira; i Giganti, la superbia; il Minotauro, la bestialità; i Centauri, la violenza. Non è, dunque, l' allegoria che « ha reso possibile a Dante una illimitata libertà di forme »: è la natura stessa della forma letteraria da lui scelta, la visione, quella che ha compiuto un tal prodigio; vale a dire, è il prodigioso intelletto di Dante, che d' una forma letteraria, usitatissima ai suoi tempi, seppe valersi, per i suoi fini, morali e artistici insieme, come nessuno aveva saputo fino allora.

Parimenti, se il De Sanctis non avesse franteso il concetto fonda-

[1] Cfr. la mia *Lettera al prof. U. Cosmo*, in *Giorn. dant.*, XXII, 262-3.

[2] PASSAVANTI, *Trattato dei sogni*.

[1] PASSAVANTI, *op. cit.*

mentale del Poema, ei non avrebbe scritto che l'allegoria, mentre « allarga il mondo dantesco, insieme lo uccide »: la figura, egli spiega, « dovendo significare non sé stessa, ma un altro, non ha niente d'organico, e diviene un accozzamento meccanico mostruoso, il cui significato è fuori di sé, com'è il Grifone del Purgatorio, l'Aquila del Paradiso terrestre, e il Lucifero e Dante con le sette P incise sulla fronte ». Questa sentenza sarebbe vera, se il poema dantesco fosse un poema allegorico puro e semplice, in cui l'allegoria si fosse sovrapposta, come un di piú, alla lettera: essendo la narrazione d'una specie di *sogno con alcuna significazione,* in cui le idee si presentano come figure, ossia simboli, non mai nella lor nudità [1]; i simboli son qualcosa di perfettamente organico; se organico è tutto quello, che, ordinato con altro, forma un unico sistema. In altre parole, se nel *sogno con alcuna significazione* la figura nasce a un parto col figurato, come potremo dirla qualcosa d'inorganico e di mostruoso? Se cosí fosse, la narrazione d'un tal sogno non sarebbe capace di veste artistica; il che sarebbe assurdo. Lo stesso De Sanctis scrive: « è arte tutto ciò che vive, e niente è nella natura, che non possa esser nell'arte »; ma nella natura il sogno con alcuna significazione, quale che di esso sia la causa, c'è; dunque la narrazione di un tal sogno è incontestabilmente oggetto d'arte. Infatti, nessuno ha detto, neppure il De Sanctis, che non sieno artistici i sogni e le visioni nella visione, che Dante racconta: l'aquila, che rapisce Dante e lo porta sino alla sfera del fuoco; la *femmina balba* e la *donna santa e presta;* Pisistrato; quella che il De Sanctis stesso dice « tra queste visioni bellissima », cioè, il martirio di santo Stefano; ed altre.

Insistendo sul suo concetto fondamentale del Poema, altre conseguenze non accettabili ne trae il De Sanctis: « supporre che » l'altro mondo cantato da Dante « fosse una figura, una forma trovata per adombrarvi i suoi concetti scientifici, è un anacronismo, è un correre sino a Goethe »...: « l'altro mondo è per Dante piú che figura, è vivace e seria realtà, che ha in sé stessa il suo valore e il suo significato ». Ah! no: che un altro mondo fosse per Dante una realtà, nessun dubbio; ma ciò non vuol dire davvero che per lui l'altro mondo fosse proprio com'egli finse di vederlo nella sua visione; il mondo, adunque, che Dante descrisse, non ha in sé tutto il suo valore e tutto il suo significato: vale e significa l'altro mondo; ma non l'altro mondo, fatto a questo o a quel modo. Dante, teologo, sapeva bene che ciò che si vede in visione è figura, non realtà; ma egli vedeva l'altro mondo in visione; dunque dell'altro mondo egli non vedeva la realtà, ma la figura. Veramente non è mancato e tuttora non manca chi neghi che il poema dantesco sia il racconto d'una visione; ma ciò urta in tante difficoltà, che quasi non mette conto di

[1] « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » *De coel. hier.*, I, *circa med.*, cit. da San Tomm., *Somm., teol.* I, 1, 9.

discuterne[1]: basti dire che, se cosí fosse, il teologo Dante ignorerebbe quel che il Signore disse a Mosè[2]: « non enim videbit me homo, et vivat »; vale a dire, come interpetra sant' Agostino[3], che nessuno può veder Dio in essenza, se non dopo morto, o cosí astratto dai sensi, da non sapere, come non lo seppe san Paolo, se all' atto della sua visione ei fosse col corpo o senza.

Insomma, l' essere il poema dantesco la narrazione d' una visione, ossia d' una specie di sogno, è, addirittura, l' essenza del Poema; onde è pure, come ho scritto altrove[4], la chiave di volta dell' arte di Dante. Disconoscendo l' una, il De Sanctis disconosce, naturalmente, anche l'altra: di qui se, vedendo che Dante sembra talvolta o spesso dimenticare, nel caldo dell' ispirazione, il figurato, e dare una tal *pienezza di vita* alla figura, che questa *diviene sé stessa*, il De Sanctis esclama: Dante « era poeta e si ribella all'allegoria ». Sì, Dante era poeta, e qual poeta! ma, appunto perché gran poeta, poi che ha preso a narrare una specie di sogno, non si scorda di quelle che del sogno son note caratteristiche: non ultima tra le quali è che chi sogna suole appassionarsi a certi fantasmi, che per ragioni diverse piú lo interessino, e su di essi, piú che sugli altri, indugiarsi. Del resto, non gli aveva insegnato sant'Agostino[1], maestro di Rettorica[2], che « non sane omnia quae gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt; sed propter illa quae aliquid significant, etiam ea quae nihil significant attexuntur »? « Solo enim vomere terra proscinditur; sed, ut hoc fieri possit, etiam caetera aratri membra sunt necessaria ». A nessun patto, dunque, possiam dire che, dando a piú d' una delle sue figure *pienezza di vita,* Dante si ribellasse all'allegoria: diremo, invece, che, con lo scegliere per il suo poema la forma di visione, ei si fece dell'allegoria un docile e ragionevolissimo strumento a conciliar la poesia con la scienza. E tanto meno, per conseguenza, diremo che nella *Commedia* « si ha a distinguere il mondo intenzionale e il mondo effettivo, ciò che il Poeta ha voluto e ciò che ha fatto », perché « l' uomo non fa quello che vuole, ma quello che può ». Cosí Dante si rimpicciolisce. Dante è tal colosso, da poter ciò che vuole: volle narrare una specie di sogno con alcuna significazione, e questo ci narrò; ma era gran poeta, onde lo narrò con tanta arte, da renderlo attraente anche a chi non si curasse che della nuda lettera.

Ma quanto piú attraente per chi, oltre la lettera, cerchi il senso riposto: cercarlo e trovarlo, questo senso riposto, specialmente là ove altri non l' han cercato, o là ove l' han cercato e non l' han trovato, è tal diletto, che solo chi l' abbia

---

[1] Cfr. i miei *Paralipomeni dant.;* Città di Castello, Lapi, 1914; pp. 204-7.

[2] *Exod.,* XXXIII, 20.

[3] *De Gen. ad litt.,* XII, 27.

[4] Nella cit. mia *Lettera* al Cosmo.

[1] In *De Civ. Dei,* XVI, 2; cit. da Dante in *De Mon.,* III, 4.

[2] Cfr. *Confess.,* IV, 2; e *De doctr. christ.,* IV, 2.

provato può intenderlo. È vero che al povero Dante molti sensi occulti sono stati, e pur troppo son tuttora attribuiti, per i quali, come scrive il De Sanctis, ei « potrebbe a più d'uno tirargli le orecchie, e dire: Cotesto *arri* non ci misi io ». Ma sarebbe un' ingenuità rispondergli, come il De Sanctis suggerisce: « colpa vostra: perché non siete stato piú chiaro? » Poiché Dante certamente replicherebbe: E pretendete la perfetta chiarezza in una visione, cioè in una specie di sogno che sia *rivelazione d' Iddio?* E badate che parlo di non perfetta chiarezza, non di perfetta oscurità: se la mia allegoria fosse stato addirittura impossibile l'interpetrarla, senza l' aiuto della grazia, ciò sarebbe stato, sí, consentaneo alle dottrine teologiche [1]; ma io non avrei narrata la mia visione artisticamente; ché l' incomprensibile non è arte. É invece, perfettamente artistica la non perfetta chiarezza della mia visione, in quanto che della visione riproduce una delle note caratteristiche. Che colpa ho io se voi vi siete messi svogliatamente e con mezzi disadatti a interpetrarla? *drizzaste voi per tempo il collo al pan degli angeli?* Ancóra, era io sicuro che, esponendo con perfetta chiarezza certi alti misteri a qualsiasi lettore, non avrei disobbedito al precetto evangelico [2], *nolite sanctum dare canibus?* sapete bene che il mio è un *poema sacro;* e quindi, oltre che alle leggi dell' arte, anzi prima che a queste, io doveva uniformarmi alle leggi di Dio. O avrei io dovuto, per accontentare *i pigri e i lenti,* sottrarre alle *alte creature* il giocondo esercizio intellettuale *di aguzzar gli occhi al vero?* La Scrittura, che è stata il mio modello per l' allegoria, non è essa qua e là oscura per queste mie stesse ragioni? [1]

E tanto meno gli risponderemmo: « Ci avete promessa un' allegoria: perché non ci avete data un'allegoria? La vostra allegoria non risponde appuntino al figurato: perché l'avete fatta sì bella? perchè le avete dato tanta realtà? In tanta ricchezza di particolari, dove o come trovare l'allegoria? » Poiché Dante replicherebbe di sicuro: O non sapete che la figura non deve corrispondere a un puntino col figurato? Se cosí corrispondesse, non sarebbe piú *figura rei,* ma *rei veritas.* E l'ho fatta cosí bella, le ho data tanta realtà, perché meglio interessasse il lettore; e con essa sono stato largo di particolari, perché, al contrario di quel che credete voi, sono i particolari quelli che aiutano a trovare il vero d' una figura, e a dimostrarlo quasi matematicamente: il mio *veglio di Creta,* simbolo della superbia, informi [2].

Ci guarderemmo bene, infine, dal rispondergli, che, se alla scoperta del suo *mondo ignoto* « si son messi infruttuosamente molti Colombi »,

---

[1] Dei sogni che non procedono da cagioni naturali, ma sono *rivelazioni d' Iddio,* cosí il PASSAVANTI (*op. cit.*): « Come si potrà interpetrare per uomo vivente tal sogno? conciossiacosaché la volontà d' Iddio, che è cagione del sogno, sia occulta, e la regola dell' arte dalle cose simili e dissimili non abbia luogo, né possasi usare? »

[2] *Matth.*, VII, 6.

[1] Cfr. SAN TOMM., *op. cit.*, I, 1, 9.

[2] Cfr. i miei *Nuovi studii su D.*; Città di Castello, Lapi, 1911; pag. 157-162.

la colpa è della sua *poca logica;* ché egli « è stato illogico; ha fatto altra cosa che non intendeva »; se anche aggiungessimo, sempre col De Sanctis, che pur questo rimprovero è un elogio. Ma dove sono, replicherebbe Dante, questi genii, paragonabili a Colombo, che si sien messi con serii e adatti studii e con vero amore a indagare i sensi riposti del mio poema? Non si ripete ancor oggi, persino tra i dotti e tenaci Tedeschi, che non mette conto di sobbarcarsi a una simile fatica? senza fatica e senza amore non si scopre ciò che di sua natura è occulto. Ha poi tutta l'aria d' un voler addolcire la pillola il venirmi a dire, che, se ho fatto altro da quello che intendeva, anche il rimprovero d' essere stato illogico è un elogio: o non predicate tutti i giorni questo canone di buona critica, che s' abbia a giudicar un autore per quello che ha voluto fare? il che significa che il primo requisito d' uno scrittore — come d'ogn'uomo, peraltro — è la logica: come, dunque, sarà elogio il negargliela? e chi non è logico per quello che piú importa, per il fine proposto all' opera propria, val quanto dire per l'essenza di essa; come sarà logico per quello che importa meno, per i particolari?

Si dirà, anzi è già stato detto, che la logica non è sempre necessaria in opera di poesia: direi piuttosto, che non è necessario il sillogismo rigoroso e pedantesco; ma una poesia che non sia logica, io non la comprendo, se non come un fatto umano comunissimo, una distrazione del poeta.

Ma tanto meno comprendo che tra i « rimproveri che sono un elogio », il De Sanctis annoveri anche questo, che « nella stessa figura si trovi di che provare la verità di tre o quattro interpetrazioni »; per modo che l' allegoria dantesca « è come l' ombra di Banco, messa » tra il Poeta e noi, « un immenso geroglifico, un mondo ignoto » e inconoscibile. Or, se cosí fosse, ove sarebbe l'arte, e, quindi, la ragion dell' elogio? e perché il De Sanctis non ha recato qualche esempio, a dimostrare e che il fatto sia, e il perché del rimprovero e della lode ad un tempo? Ma il vero è che in Dante una figura può bensí dare appiglio a piú ipotesi; ma, di regola, l' interpetrazione vera è una; come siamo sforzati a riconoscere, quando essa s' è trovata; poiché allora soltanto appare, principalmente per la maggior coerenza della vera interpetrazione con altri passi, il lato debole delle altre. Ed anche ciò Dante lo deve all' imitazione della Scrittura, di cui santo Agostino scrisse [1] — e Dante certamente non l' ignorò —: « nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur ».

Ho detto che di regola l' interpetrazione vera è una; ho, quindi, implicitamente ammesso che qualche eccezione possa esserci: anche nella sacra Scrittura s' ammette che possano esserci dei passi suscettivi di piú interpetrazioni; e sant'Agostino ritiene [2] che ciò fu previsto, anzi voluto dallo stesso Spirito santo che la dettò: « Quid in divinis eloquiis

---

[1] *De Doct. christ.*, III, 27.

[2] XXI, 10. Cfr. San Tomm., *Summ. theol.*, II-II, 171, 1.

largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari? » Naturalmente, Dante dové limitare a pochissimi casi quest'ambiguità espressamente voluta: egli faceva opera d' arte, oltre che di fede; e, certamente, l'ambiguo non è arte. Né forse andrebbe molto lontano dal vero chi affermasse che solo in alcune delle sue profezie l'ambiguità fu da lui voluta; non tanto per l'imitazione degli antichi responsi, quanto per la citata sentenza di sant'Agostino; ché il profeta altro non fa, se non riferire la divina parola, secondo quel d'Isaia [1], « quae audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis ».

Per tornare, col De Sanctis che molto v' insiste, alla voluta *contraddizione tra l' intenzione del Poeta e la sua opera;* Dante, dunque, avrebbe voluto descrivere il mondo di là secondo i concetti teologici; ma era poeta, e la poesia gli prese la mano: le figure presero corpo, acquistarono vita propria; il mondo reale prese, qua e là, il sopravvento sull' intenzionale; onde quello rimane, l' altro è oltrepassato. – Però la cosa non sta cosí, a un puntino. Dante non si propose già di descrivere il mondo di là; bensí di narrare una sua visione del mondo di là, una specie di sogno del mondo di là: ma egli era un dotto, imbevuto di studii teologici; onde nulla dovea sembrargli piú naturale, che fingere d' aver egli, dotto in teologia, sognato quel mondo teologicamente. D'altra parte, non era men naturale che in una specie di sogno le figure di quel mondo prendessero corpo, lo attraessero, qual piú qual meno, a seconda delle sue particolari inclinazioni, dei suoi studii, delle vicende della sua vita, o che so io: se questo fatto cosí comune in chi sogna, egli riprodusse nella narrazione di quella specie di sogno che è la sua visione, ov' è la *contraddizione,* ove la sua *poca logica,* ove il dissidio tra il *mondo intenzionale,* da lui voluto, e quello *reale,* creato da lui? Né quel « mondo intenzionale, tanto caro al Poeta, si è ito come nebbia dissipando innanzi alla luce del mondo reale, solo rimasto vivo »: se ciò fosse vero, come si spiegherebbe, che a quel mondo intenzionale si sien sempre rivolti e tuttora si rivolgano — come il De Sanctis confessava anche per i suoi tempi — gli sguardi cupidi e indagatori dei *dotti?* Gli è che esso non s' è dissipato, come nebbia; gli è che pur esso, non men di quello che il De Sanctis chiama mondo reale, è rimasto vivo, e, benché non ancóra manifesto del tutto, serba ancóra molto di quella vitalità che ispirò e rese possibile il cosiddetto mondo reale: insomma, la causa vive tuttora nel suo effetto; e i *dotti* la sentono in esso, e ansiosamente la ricercano, e finiranno un giorno col rimetterla in piena luce e nel debito onore. Né sarebbe maraviglia se quel giorno tardasse ancóra molto a spuntare: Dante volle fare e fece una dotta opera d' arte; or in opere siffatte, l'arte, chiunque abbia un certo senso artistico la intende e la gusta; la dottrina, se relativa a un campo

[1] *De Doctr. christ.,* II, 6.

in cui sien rari i cultori, e se l'autore la possedette in una proporzione che non sia agevole raggiungere, può ben rimanere piú o meno lungamente avvolta nell'oscurità.

Non però che anche l'arte di Dante non sia stata, qua e là, discussa, e non sia ancor discutibile. Si può, infatti, si deve, anzi, prima di tutto, discutere quali leggi la governino. Secondo il De Sanctis, la governerebbero le leggi dell'altro mondo; ché l'altro mondo è, per lui, l'argomento del poema dantesco; e la natura di ciascun argomento « contiene in sé virtualmente la sua poetica, cioè le leggi organiche della sua formazione ». Se non che, ripeto, non l'altro mondo in sé e per sé; ma l'altro mondo, visto in una specie di sogno, questo è l'argomento del poema di Dante: non le leggi dell'altro mondo, dunque; ma le leggi del sogno saran le leggi del poema dantesco. Quanta differenza passi tra le une e le altre, non è chi non vegga: naturalissimo, dunque, sarà che giudicando l'arte dantesca alla stregua dell'uno, anzi che dell'altro criterio, s'arrivi a ben diverse conclusioni. La conclusione del De Sanctis è questa: il mondo dantesco « non è perfettamente artistico », non per colpa del Poeta, ma perché nel mondo di là, argomento del suo poema, l'uomo è natura, e la natura è scienza, da cui sono sbanditi l'accidente e la libertà, i due grandi fattori della vita reale e dell'arte. Con l'altro criterio, invece, si conclude: il mondo dantesco è pienamente artistico, perché esso è il mondo di là, visto in una specie di sogno; visto, cioè, come tutto quello che si vede in sogno o che da Dio è rivelato in visione, al modo umano; e tutto ciò ch'è umano è artistico. Nella qual conclusione è implicita la perfetta unità, il pieno organismo del mondo dantesco; unità, organismo, che non discendono dalla conclusione del De Sanctis, ma che egli si sforza di dimostrare tornando al suo concetto, che il mondo di là sia allegoria del mondo di qua, dell'anima umana. Egli stesso però non sembra troppo convinto della sua dimostrazione; tanto, che nel bel mezzo di essa gli sfuggono frasi come queste: « appunto perché i due mondi sono la vita stessa nelle sue due facce, in seno a quest'unità si sviluppa il piú vivace dualismo, anzi antagonismo »; né par che riesca a dimostrare efficacemente come e dove questo dualismo trovi alfine la sua conciliazione.

A questo punto, il De Sanctis si chiede: « Adunque, che poesia è codesta? » E risponde: « Ci è materia epica, e non è epopea; ci è una situazione lirica, e non è lirica; ci è un ordito drammatico, e non è dramma. È una di quelle costruzioni gigantesche e primitive, vere enciclopedie, bibbie nazionali, non questo o quel genere, ma il Tutto, che contiene nel suo grembo ancóra involute tutta la materia e tutte le forme poetiche, il germe di ogni sviluppo ulteriore. Perciò nessun genere di poesia vi è distinto ed esplicato; l'uno entra nell'altro. Come i due mondi sono in modo immedesimati, che non puoi dire: qui è l'uno e qui è l'altro; cosí i diversi generi sono fusi di maniera, che nessuno può segnare i confini che li dividono, né dire: questo è assolutamente epico, e

questo è drammatico ». È, in sostanza, quel che rispondono tutti; ma la ragione che di questo fondersi di tutti i generi letterarii nel Poema assegna il De Sanctis, non convince: non perché ci sia del primitivo, del gigantesco, dell'enciclopedico, del biblico, la *Commedia* tiene di tutti i generi letterarii; ma perché essa è la narrazione d' un sogno, fatto da tale, a cui la natura aveva largito ogn' *abito destro:* in punto a poesia, epopea, lirica, dramma, tutto era da quell'alto intelletto. Ora, poiché nella mente di chi sogna si fondono le cose meno fusibili; nell'intelletto di Dante, che fingeva una specie di sogno, tutte le sue svariate attitudini poetiche si fusero. Insomma, la *Commedia* riuscí un genere letterario a sé, un genere straordinario, unico; perché una cosa a sé, straordinaria, unica era il sogno che essa riproduceva: un tal sogno, il solo Dante poteva farlo:

L'acqua ch' io prendo giammai non si corse.

Concludendo: il De Sanctis non colse l' idea fondamentale vera del poema dantesco; digiuno di Teologia, credette che fosse un poema allegorico puro e semplice, e che l'allegoria in esso nascosta fosse il mistero dell'anima umana, anzi che la figura del mondo di là, visto da Dante in una specie di sogno : di qui, se non riuscí neppur lui a legittimar veramente l' accozzo del mondo cristiano col pagano; se disdegnò l' allegoria, apparsagli come un *accozzamento meccanico mostruoso,* che *non ha niente d' organico;* se credette che il mondo di là fosse, per Dante, quale, per l' appunto, lo descriveva; se rimproverò a Dante d' essere stato non in tutto logico, per aver data ad alcune figure troppa *pienezza di vita,* per averle arricchite di troppi particolari, insomma, per essersi ribellato a quell'allegoria che egli aveva promesso di darci; se affermò che le leggi da cui è retta l' arte dantesca son le leggi dell' altro mondo, traendone la conclusione che il mondo dantesco non è perfettamente artistico; infine, se non seppe rendersi perfetta ragione del fatto, che il poema dantesco, pur mostrando fusi in sé tutti i generi letterarii, non appartenesse, in realtà, a nessuno di essi. Queste le principali sviste del De Sanctis, dalle quali, naturalmente, altre ebbero origine, relative ai particolari del Poema. Peccato! col suo ingegno, con la sua eloquenza, se avesse avuta in mano la vera chiave del serrame dantesco, il De Sanctis sarebbe stato l' uomo da dir davvero l' ultima parola su Dante: egli sí che avrebbe potuto — per adattare una sua frase al mio concetto — non soltanto *alzare un lembo del velo di cui s' è ravvolto il dio,* ma tutto sollevar quel velo, ed esporre il dio, nella pienezza del suo fulgore, all'adorazione dei posteri.

Popoli, giugno del 1917.

LORENZO FILOMUSI GUELFI.

SULLA TERZINA VENTICINQUESIMA
DEL I CANTO DEL "PARADISO"

La questione se Dantè salisse al cielo col corpo o senza, fu lungamente e in varii tempi agitata[1]: vi dette origine soprattutto la terzina XXV del Canto I del *Paradiso:*

S' io era sol di me quel che creasti
novellamente, Amor che il ciel governi,
tu il sai, che col tuo lume mi levasti.

A me però la terzina sembra chiara; e, dico la verità, non mi sarebbe mai venuto in mente un simile dubbio, se non me ne avesse dato occasione la sottigliezza dei commentatori.

Per dimostrare che Dante salisse al cielo col corpo, la *Commedia* ci fornisce prove sufficienti. Tra le piú notevoli ricorderò quelle ricavate dai brani seguenti, che furono già messi in evidenza da altri:

E tu, figliuol che *per lo mortal pondo*
ancor giú tornerai, apri la bocca,
e non asconder quel ch' io non ascondo.
Par., XXVII, 64.

. . . . . . *Con quella fascia*
che la morte dissolve, men vo suso,
e venni qui per la infernale ambascia;
e se Dio m' ha in sua grazia richiuso
tanto, ch'ei vuol ch'io veggia la sua corte
per modo tutto fuor del modern' uso,
non mi celar chi fosti anzi la morte.
Purg., XVI, 37.

Ed io che mai per mio veder non arsi
piú ch' io fo per lo suo, tutti i miei preghi
ti porgo, e prego che non sieno scarsi,
perché tu *ogni nube gli disleghi*
di sua mortalità coi preghi tuoi,
sí che il sommo Piacer gli si dispieghi.
Par., XXXIII, 28.

La dolce donna dietro a lor mi pinse
con un sol cenno, su per quella scala,
sí sua virtú *la mia natura vinse.*
Par., XXII, 100.

Questi brani non hanno bisogno di commento: se nel primo l' espressione — mortal pondo — può essere intesa in senso largo, potendosi riferire, senza alcuna restrizione, al corpo di Dante, che, non essendo morto, doveva ritornare nel mondo; gli altri tre però non lasciano dubbi, giacché per — nube di mortalità — non può intendersi in nessun modo l' anima, che è immortale e non ha bisogno di essere fortificata per salire; e l' espressione — per modo tutto fuor del modern' uso, — messa accanto all'altra — con quella fascia che la morte dissolve, — e cosí quella dell' ultimo brano riportato, ci fanno correre súbito col pensiero al corpo,

[1] Mi contenterò di rimandare agli ultimi lavori scritti sull'argomento: – G. Picone, *Poche parole sulla terzina XXV del I Canto del « Paradiso » di D. A.*, Girgenti, Carini, 1888, e *Discorso sulla terzina XXV*, ecc., Girgenti, Carini, 1889; G. Russo, *Polemiche sulla « D. Comm. »*, Palermo, Casa editr. moderna, 1914; V. Inguagiato, *se D. salga al « Par. » col corpo*, nel *Giorn. dant.*, III, 447 e segg.; G. Busnelli, *Il concetto e l'ordine del « Paradiso » dantesco*, parte I, pag. 24 e segg.; Fraccaroli, *L'irrazionale nella letteratura*, Torino, Bocca, 1903.

che costituisce l'ostacolo maggiore alla elevazione dello spirito.

Ma senza tener conto di questi brani, mi propongo di pervenire alla medesima conclusione per altra via. Le prove, a mio avviso, evidentissime, mi vengono suggerite proprio dai due passi che piú hanno dato da dubitare agli studiosi; e cioè dalla terzina XXV del Canto I, oggetto di molte discussioni, e dai versi 37-42 del Canto II. Incomincerò dal primo. Per ben intenderlo è necessario rileggere attentamente tutto il Canto.

Ivi Dante ci narra, che dopo essersi — rinnovellato — nel bagno salutare dell' Eunoè, fissò gli occhi nel Sole; che questo ben presto — sfavillò d' intorno — cosí forte, che egli non poté sostenerlo, e gli parve che si aggiungesse — giorno a giorno; — ch' egli allora, — rimosse le luci di lassú — cioè dal Sole, le rivolse a Beatrice, la quale, desiderosa di salire al cielo, — nell' eterne rote fissa con gli occhi stava. Sotto l' influsso del Sole e nell' aspetto di Beatrice, Dante s' intese un altro, il suo corpo s' era venuto trasformando, e gli pareva già di non esser piú un uomo, ma un Dio, com' era accaduto al pastore Glauco, quando, gustando l'erba, era stato cambiato in divinità marina. Tutto questo era avvenuto in breve tempo. Egli, resosi piú leggero, saliva già rapidamente verso i cieli, tanto che ne avvertiva il suono, e il Sole gli sembrava divenuto piú grande e lucente.

— La novità del suono e il grande lume — lo maravigliarono fortemente, ignorando quale ne fosse la ragione; onde Beatrice, che leggeva i suoi riposti pensieri, — ad acquetargli l' animo commosso, pria ch' egli a dimandar, la bocca aprío. — E tu non sei piú in Terra — gli dice, — tu stesso ti fai grosso col falso immaginare; noi corriamo verso il cielo con velocità superiore a quella della folgore. Ma la spiegazione di Beatrice non lo quieta, anzi gli aumenta la maraviglia e lo fa cadere in un dubbio maggiore del primo: come mai cioè, egli, che è corpo pesante, possa salire attraverso l' aria, che è leggera. E allora Beatrice — appresso d' un pio sospiro.... con quel sembiante che madre fa sopra figliuol deliro, — gli spiega la novità in questo modo: Tutte le cose dell'Universo — essa dice — hann' ordine tra loro, tutti gli esseri, sia animati che inanimati, tendono verso il proprio fine, dalla pura materia che sembrerebbe inerte, alla pura intelligenza, quando — l' impeto primo a terra — non — è torto da falso piacere, — quando cioè la creatura segue liberamente l'istinto della propria natura; ma ora tu hai l' anima e il corpo liberi dall' impedimento della colpa, non sei deviato dai falsi piaceri, quindi puoi salire, sebbene pesante, tra questi corpi leggeri, seguendo l' inclinazione naturale che ti porta verso Dio, nostro fine ultimo, [1] nello stesso modo che il fuoco tende verso la luna, l' acqua, per natura pesante, scende verso il mare, e tutti i corpi della terra s'adunano

[1] Brunetto Latini, parlando del desiderio del fine, ch' è innato in tutti gli esseri, scriveva: «Tutte le cose desiderano alcuno bene, che è il loro fine. Io dico che la virtú contemplativa stabilisce l' anima alla sovrana fine, cioè al bene dei beni. » (*Tesoro*, VII, 6).

e si stringono insieme. Maraviglia dovrebbe essere in te, — se, privo d' impedimento, — cioè, essendo purificato, te ne fossi rimasto ancóra nel Paradiso terrestre [1].

Non dèi piú ammirar, se bene stimo,
lo tuo salir, se non come d' un rivo
se d' alto monte scende giuso ad imo.
Maraviglia sarebbe in te, se, privo
d' impedimento, giú ti fossi assiso,
com' a terra quieto fuoco vivo.

Ragionamento piú chiaro e semplice non poteva farsi.

Questo principio del desiderio del fine, che imprime il moto agli esseri e porta Dante e Beatrice verso Dio, viene ripetuto nel Canto seguente:

La concreata e perpetua sete
del deiforme regno cen portava
veloci, quasi, come il ciel vedete.
Par., II, 19.

Certo la maraviglia di Dante non avrebbe avuto luogo, s' egli fosse salito al cielo solo in ispirito, sapendo troppo bene che gli spiriti possono percorrere qualunque spazio, essendo leggeri per natura; né Beatrice gli avrebbe fatto un ragionamento cosí lungo per venirgli in conclusione a dire: — tu non hai piú il corpo; — né molto meno, egli avrebbe insistito tanto sulla novità della cosa e sulla maraviglia, in quest' episodio che è pieno di maraviglia (— ora ammiro, — grande ammirazione, — non dèi piú ammirar, — maraviglia sarebbe, — strali d' ammirazione —).

Inoltre il verbo ***trasumanare*** (— trasumanar significar ***per verba*** Non si poría —) non sarebbe troppo proprio, se dovesse riferirsi allo spirito soltanto, perché trasumanare significa passare dallo stato umano al divino, quando, come fu di Dante, l' uomo si sente elevato tanto al di sopra della natura sua, da credersi divenuto quasi un Dio.

D' altra parte: che bisogno aveva Dante di lasciare il proprio corpo nel Paradiso terrestre, quand' egli stesso ci assicura che il bagno dell' Eunoè l'aveva talmente trasformato, da renderlo « puro e disposto a salire alle stelle ? »

Io ritornai dalla santissim' onda
rifatto sí, come piante novelle
rinnovellate di novella fronda,
puro e disposto a salire alle stelle.
Purg., fine.

* * *

L' altra prova evidente ci viene dai versi 37-42 del Canto II. Io li riporterò con la terzina che li precede, per intenderli meglio:

Per entro sé l' eterna margaerita
ne ricevette, com' acqua recepe
raggio di luce, permanendo unita.
S' io era corpo, e qui non si concepe
com' una dimension l' altra patío,
ch' esser convien se corpo in corpo repe,

[1] Quest' ultimo concetto somiglia molto a quello che Virgilio dice nel Canto XXVII, 124-142 del *Purgatorio*, quando Dante, avendo ormai percorso tutto il regno della purgazione, s' è completamente mondato d' ogni colpa:

Come la scala tutta sotto noi
fu corsa, e fummo in su il grado superno,
in me ficcò Virgilio gli occhi suoi,
e disse: Il temporal fuoco e l' eterno
veduto hai, figlio, e se' venuto in parte
ov' io per me piú oltre non discerno.
Tratto t' ho qui con ingegno e con arte;
lo tuo piacere omai prendi per duce;
fuor sei dell' erte vie, fuor sei dell' arte.
Vedi là il Sol che in fronte ti riluce:
vedi l' erbetta, i fiori e gli arboscelli,
che quella terra sol da sé produce.
Mentre che vegnon lieti gli occhi belli,
che lagrimando a te venir mi fenno,
seder ti puoi e puoi andar tra elli.
Non aspettar mio dir piú, né mio cenno:
libero, dritto, sano è tuo arbitrio,
e fallo fôra non fare a suo senno;
per ch' io te sopra te corono e mitrio.

accender ne dovría piú il disío
di veder quella essenzia, in che si vede
come nostra natura a Dio s' unío.

La Luna, dice Dante, mi ricevette dentro di sé senza disgregarsi, — com'acqua riceve raggio di luce permanendo unita. — Ora, se una simile cosa desta in noi uomini maraviglia, sembrandoci inconcepibile per il principio elementare che due corpi non possono occupare un medesimo luogo; vale a dire: se io — osserva Dante — ero corpo, come Beatrice mi aveva assicurato, eppure, per virtú divina, ero potuto penetrare nella Luna, cioè in un altro corpo, senza disgregarne le parti, quanto non dovremmo accenderci del desiderio di salire al cielo ed essere ammessi alla visione di Dio, per poter comprendere misteri assai piú alti di questo, per esempio, quello dell'incarnazione! Come si vede, Dante ammette quale assioma la presenza del corpo.

Non riesco davvero a persuadermi come mai si sia potuto dire che questi versi abbiano un senso dubitativo; e fa proprio maraviglia che alcuni se ne siano valsi per provare il contrario. Chi volesse una conferma di questa spiegazione, legga le terzine che seguono. Ivi Dante, ignorando la vera ragione delle macchie lunari, che chiama, celiando, «segni bui.... che laggiuso in terra fan di Cain favoleggiare altrui,» ne chiede la spiegazione a Beatrice, la quale gli risponde, pure sorridendo:

— S' egli erra
l' opinion, — mi disse, — dei mortali,
dove chiave di senso non disserra,
certo non ti dovrien punger gli strali
d' ammirazione omai; poi dietro ai sensi
vedi che la ragione ha corte l' ali —.

Cioè, se gli uomini, non avendo argomenti sensibili sui quali fondare le loro asserzioni, si sono ingannati intorno alle macchie lunari, tu ora non te ne dovresti maravigliare, e neppure dovresti deridere l' opinione del volgo che pretende di vedere nella Luna Caino con un fascio di spine sulle spalle; perché tu stesso, poco fa, sebbene ne avessi la sensazione diretta, pure sei rimasto ingannato, non accorgendoti che salivi col corpo [1].

Anche qui potrei ripetere quello che ho osservato poco fa, a proposito della terzina XXV, che cioè Dante non avrebbe mosso alcuna maraviglia, e neppure avrebbe fatto l' osservazione della compenetrabilità, se non fosse stato piú che certo che egli era col corpo, sapendo troppo bene che gli spiriti non occupano spazio.

***

Non c'è dubbio dunque che Dante salisse al cielo col corpo. Ma che specie di corpo era il suo? Un corpo spiritualizzato, glorificato, reso quasi divino, o, per esprimermi con le sue stesse parole, *trasumanato*. Questa trasformazione non era avvenuta tutta insieme, ma un po' alla volta: era incominciata nel Purgatorio, dove, man mano che saliva, s' era inteso crescere la buona voglia e la leggerezza (*Purg.*, XII, 115-126, XV, 31, XXII, 7, XXVII, 121), tanto che l' ultima scala l'aveva fatta quasi volando:

Tanto voler sopra voler mi venne
dell' esser su, ch' ad ogni passo poi
al volo mi sentía crescer le penne.
XXVII, 121.

[1] Si confronti, per la somiglianza, questa scena con quella del Canto III, 25-28.

Giunto nel Paradiso terrestre, dopo aver percorso tutte e sette le cornici, Virgilio gli dichiara ch' egli ormai è libero di sé stesso, e che deve prendere — per duce lo suo piacere, — la sua libera inclinazione, la quale non può piú rivolgerlo al male (*Purg.*, XXVII, 124 fine).

Il bagno salutare del Letè, e poi quello dell'Eunoè, continuano la trasformazione, tanto ch' egli n' esce « rinnovellato, puro e disposto a salire alle stelle », e si trova súbito in grado di poter fissare « gli occhi al sole oltre a nostr' uso » (*Par.*, I, 52-57). E già, prima di bagnarsi nel Letè, egli era divenuto cosí leggero, da poter essere tratto agevolmente nel fiume da Matelda, e « tirato dietro sovr' esso l' acqua, *lieve come spola* » (*Purg.*, XXXI, 94-102). Ma chi lo trasforma veramente, in modo da fargli sentire, come Glauco, il passaggio alla natura divina, e gli dà le penne al volo paradisiaco, è Beatrice, o, per dir meglio, Iddio, la luce divina, senza la quale l' anima non può essere elevata alla gloria del Paradiso:

S' io era sol di me quel che creasti
. . . .
tu il sai, che col tuo lume mi levasti.

Nella *Commedia* infatti è sempre Iddio, che trasforma e dispone con la sua luce la creatura alla vita del cielo, fortificandola ogni volta che deve innalzarla a un grado maggiore di gloria[1]:

Cosí mi circonfuse luce viva,
e lasciommi fasciato di tal velo
del suo fulgor, che nulla m' appariva.
Sempre l' amor, che queta questo cielo,
accoglie in sé con sí fatta salute,
per far disposto a sua fiamma il candelo.
Par., XXX, 49.

L'aumento di luce che maraviglia tanto il Poeta all' inizio del suo rapimento, e lo costringe a volgere altrove lo sguardo per non rimanerne abbagliato, non è che l'applicazione di questo principio fondamentale (*Par.*, I, 58-63, 79-81).

Sicché la trasformazione del corpo di Dante fu miracolosa, e fu operata direttamente da Dio. Dante, in altri termini, provò in anticipazione quello che dopo la resurrezione accadrà a tutti i beati, quando, riprendendo i propri corpi, saranno resi gloriosi.

***

Questa dottrina, ch' io chiamerei della trasumanazione, è in perfetta armonia con quella della Chiesa e del tempo. I teologi infatti insegnano che dopo la resurrezione, i corpi corruttibili dei beati saranno elevati da Dio miracolosamente al di sopra dei cieli, ciascuno a quel grado di gloria cui fu sortito dai propri meriti, e saranno resi leggeri, sottili, trasparenti, penetrabili, perdendo tutte le qualità materiali degli elementi dei quali furono formati: — « Consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem coelestium corporum consequantur, etiam in coelis locum habeant vel magis super omnes coelos,

[1] Cosí avviene a Dante, quando passa da un cielo ad un altro, quando nell'empireo deve osservare il trionfo delle due corti celesti, quando, dopo la preghiera di s. Bernardo, dev' essere disposto a penetrare nel profondo mistero dell' incarnazione e della Trinità. — Questo principio viene esposto anche nel *De Monarchia :* « Ad quam [alla fruizione del divino aspetto] virtus propria ascendere non potest, nisi lumine divino adjuta » (III, 15).

ut simul cum Christo sint, cujus virtute ad hanc gloriam perducentur.... Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, quum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari ». [1]

E come per trasformazione operata da Dio, cioè per miracolo, il corpo, ch'è pesante, salirà al di sopra dei cieli (« S'io era sol di me quel che creasti.... Tu il sai, che *col tuo lume mi levasti* », *Par.*, I, 73; « E se Dio.... vuol ch'io veggia la sua corte *Per modo tutto fuor del modern' uso* », *Purg.*, XVI, 40), cosí per miracolo avverrà che i corpi gloriosi dei beati attraverseranno i cieli senza dividerli, e si compenetreranno in essi senza occuparne lo spazio: — « Corpus gloriosum transibit sphaeras coelorum sine eorum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet ». [2]

« Quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco possit esse simul cum alio corpore ». [3]

« Neque huic promissioni divinae impossibilitatem affert, quod corpora coelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora sublevetur, quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cujus rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos ianuis clausis intravit ». [1]

Nessuna maraviglia dunque che Dante ne movesse il dubbio a Beatrice, se si pensa che nel Medioevo simili questioni erano assai comuni e discusse [2]. Chi sa che non lo facesse anche per prevenire le obiezioni che qualcuno avrebbe potuto muovergli! Egli, del resto, non avrebbe potuto trovare modo piú efficace, per farci comprendere lo stato straordinario dell' animo suo in quel momento. Anche altre volte nella *Divina Commedia,* di fronte ad avvenimenti di eccezionale importanza o che superano di molto le forze umane, egli finge di perdere i sensi, o di non essere in grado di ricordare o di comprendere (*Par.*, XXIII, 43, XXX, 46-60, XXXIII, 55 ecc.). Si veda, per esempio, quanto somigliano alla terzina XXV i versi 43-45 del Canto XXIII:

Cosí la mente mia, tra quelle dape,
  fatta piú grande, *di sé stessa uscío,*
  e *che si fesse, rimembrar non sape.*

Forse sarò tacciato di soverchia audacia, affermando che il concetto della terzina XXV venne a Dante suggerito dal noto versetto dell' Epistola II ai Corinti di san Paolo, « Sive in corpore, nescio, sive extra corpus; Deus scit » (XII, 2); ma certo egli dovette ricordarlo, se si

[1] S. TOMMASO, *Contra Gent.*, IV, 87.
[2] S. TOMMASO, *Suppl.*, 83, 2. E ivi stesso: « Corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse, ex operatione virtutis divinae ».
[3] S. TOMMASO, *Summa*, III, 77, 4.

[1] S. TOMMASO, *Contra Gent.*, IV, 87.
[2] Cfr., per esempio, S. TOMMASO, *De Verit.*, XIII, 3-5, *Summa*, II-II, 175, 6, *Comm. II. Cor.*, 12, 1, S. AGOSTINO, *De Genesi, ad litt.*, XII, 5.

pensa che poco prima, nello stesso Canto, ne aveva quasi tradotto il versetto seguente: — « Quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui ». (« Nel ciel che piú della sua luce prende Fu'io, e vidi cose che ridire Né sa, né può qual di lassú discende », I, 4-6), e che nell'Epistola a Can Grande li riporta insieme tutti e due, proprio per chiarire il significato, dei versi 4-6 del Canto I del *Paradiso* [1].

E allora, dovendosi escludere affatto che Dante, ritornato nel mondo, dubitasse ancóra del suo rapimento al cielo col corpo, non sembrerà esagerata l' espressione del D'Ovidio, che egli, applicando a sé l' incertezza, intese quasi fare un complimento, una cerimonia verso san Paolo [1].

Genova, 7 giugno 1917.

ANTONIO SANTI.

[1] « Intellectus in tantum profundat se in ipsum desiderium suum, quod est Deus, *quod memoria sequi non potest.* Ad quae intelligenda sciendum est, quod intellectus humanus in hac vita, propter connaturalitatem et affinitatem, quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria post reditum deficiat, propter trascendisse humanum modum. Et hoc insinuatur nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit: « Scio hujusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus, nescio; Deus scit), quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui ». Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quae extra se agerentur, non recordabatur » (paragr. 28).

[1] *Studii sulla « D. Commedia »*, Palermo, Sandron, 1901, p. 341, in nota.

SULL' " EPIPSYCHIDION "
DI PERCY BYSSHE SHELLEY

Nell' *Epipsychidion* lo Shelley ci rivela le sue avventure spirituali durante la ricerca di quell' ideale bellezza a cui l'anima sua tendeva con dolorosa, nostalgica aspirazione. La prima manifestazione di questo archetipo gli si presenta nella visione di una raggiante figura, che lampeggia fra i sogni della sua giovinezza e vanisce, lasciandogli in cuore un desiderio intenso di ritrovare nella realtà quella forma sovrumana. — « V'era un Essere, che il mio spirito sovente — incontrò, vagando fra le sue visioni, eccelso, — nel chiaro, aureo inizio dell'alba della mia giovinezza, — sulle magiche isole di apriche praterie, — fra le montagne incantate, e le grotte di sonno divino, — e sulle aeree onde di maravigliosi sogni, che tremuli si stendevano sotto i suoi passi leggeri; — su di un immaginario lido, – sotto il grigio culmine proteso di alcun promontorio, — esso mi si fece incontro, vestito di un fulgore sì eccessivo, ch'io non poteva scorgerlo. Nelle solitudini — la sua voce a me veniva fra il sussurro dei

boschi, — dalle fontane, dai profondi profumi dei fiori,.... » — Egli lo ritrova « nelle forme, nei suoni, nei colori, — in ogni cosa che raffrena quella tempesta, — che colle rovine del Presente soffoca il Passato, — ed in quell' ottima filosofia il cui raffinato discernimento — rende questo gelido, volgare inferno, — la nostra vita, — una condanna gloriosa come un infuocato martirio; lo Spirito suo era l'armonia del Vero» (190). — Egli persegue questa bellezza superna con passione quasi disperata, colla folle brama della farfalla notturna per la fiamma della stella remota. « Ma questa visione, che preghiere e lacrime non valsero a domare, — passò nel tetro cono dell' ombra della nostra esistenza, — siccome un dio in trono su di un alato pianeta, — le cui ardenti penne spingono ad un' estrema velocità. — Ma, pur come alcuno sgomento per una grave perdita, — io vorrei averla seguíta, sebbene il sepolcro — si fosse spalancato fra di noi, come un baratro i cui spettri sono invisibili » (224). — « Quindi, dalle grotte della mia giovinezza piena di sogni, io balzai, siccome alcuno i cui sandali hanno piume di fuoco, — e verso la stella polare del mio unico desiderio mossi l' ale, qual vertiginosa falena, il cui volo — sembra quello di una foglia morta nel barlume crepuscolare, — quando la notturna farfalla vorrebbe cercare nella sfera d'Espero che tramonta — una morte radiosa, un infuocato sepolcro, — quasi quell' astro fosse una lampada di terrena fiamma » (217). — Invano egli cerca nella selva tenebrosa dell'esistenza mortale l'incarnazione del bellissimo sogno; egli è tratto in errore dai sensi, da malefiche incantatrici, da ingannevoli parvenze. « Ed io m' inoltrai nell' invernale foresta della nostra vita, — mortalmente torturato da speranze e timori e da ogni nobile passione, — sostenendo il mio corso coll'anelito dell'attesa, — e con vana lotta forzando la mia via fra i suoi errori, incespicando nella mia debolezza, nella fretta; — quasi confuso da nuove parvenze — io avanzai, cercando, fra quegli ignari abitatori della selva, — alcuna figura che rassomigliasse alla Visione, — ed in cui essa avrebbe potuto mascherarsi e sfuggirmi ». — « Colà un Essere la cui voce era un' avvelenata melodia, — sedeva presso una fonte, sotto pergole di azzurra belladonna; — l' alito delle sue perfide labbra era simile a languidi fiori.... » (246). Fra queste delusive figure ei ricorda Harriet Westbrook, secondo il falso concetto che di lei s'era fatto. « Avventatamente, in molte forme mortali io cercai — l' ombra di quell' idolo del mio pensiero. — Ed alcune erano belle; ma la bellezza vanisce; ed altre erano sagge; ma traditrici sono le parole soavi come il miele; .... — *ed una era fedele; — ah! perchè non fedele a me?* » (267). Quindi, innanzi a lui, un riflesso dell'immagine ideale albeggia in Mary Godwin, e nel calmo splendore di quest'affetto l'anima sua s'addorme in magico sonno; inappagata tuttavia, poiché questa serena sembianza non è la realizzazione perfetta della bellezza sognata. — « Una figura che s' ergeva sul mio sentiero — rassomigliava alla fulgida creatura ch'io avevo sognata — come la Luna.... rassomiglia all' eterno sole, — la fredda, casta Luna, la Regina

delle lucenti isole del cielo, — che dona bellezza a tutto ciò su cui essa sorride, — quell' errante tempio di fiamma glaciale e pur soave, — che sempre si trasforma, e pur sempre è la stessa, — e non riscalda, ma illumina. — Giovine e bella come lo Spirito di quella sfera tra noi disceso, — ella mi nascose, come la Luna può celare la notte dalla sua tenebra, — finchè tutto fu luminoso fra il Cielo e la Terra della mia mente serena; — e, quasi nube portata dal vento, — essa mi condusse ad una caverna in quel sito selvaggio, — e sedette accanto a me, col suo viso in giú rivolto illuminando i miei sonni, — come la Luna, che cresce e diminuisce su Endimione. — Ed io giacqui addormentato, anima e corpo; — e tutto il mio essere si facea lucente e fosco, — come il riflesso della Luna su di un mare estivo, — secondo che essa mi sorrideva o mi guardava severa» (277). — Un tetro periodo di scoramento e di tedio sussegue; come un oceano immoto nel gelo polare, il suo spirito giace inerte, sotto il freddo raggio della simbolica Luna, mentre una novella immagine scintilla, come un astro di strano ardore, nel suo cielo intellettuale, — l' immagine forse di quella « nobile lady » che seguí il poeta a Napoli ed ivi morí dopo alcun soggiorno. — « Queste parole nascondano le burrasche che allora turbarono l' oceano del mio sonno, — oscurando quella Luna;.... — non lascino scorgere come la mia anima fosse un mare senza stelle, e *chi* allora fosse la sua Tempesta, — e, quando Essa, il Pianeta di quell'ora, fu spento, — qual gelo lentamente irretisse l' acque, finché da sponda a sponda — gli irrequieti flutti del mio essere piombarono in una morte glaciale, immovibile; — e quindi quali terremoti fransero e spaccarono quel gelato oceano, — mentre sempre la bianca Luna sorrideva su di esso » (308). — Alfine l'incantesimo è infranto, e nella cupa foresta appare la figura radiosa di Emilia Viviani, dal fulgidissimo viso, dagli occhi lucenti effondendo la vita nella morta boscaglia e nell' intimo cuore del poeta, rispecchiando nei suoi lineamenti la venustà suprema della visione primitiva, venustà si meravigliosa da suscitare un senso di terrore. — « Alfine venne nella selva oscura — la visione ch'io avevo cercata tra gli affanni e l'onta; — uno splendore simile a quello del Mattino lampeggiava dal suo movimento — per quell' invernale desolazione di spine, e la sua presenza irradiava di vita — quella grigia terra, quelle rame nude e morte, — sì che il suo cammino si stendeva, cosparso di corolle, — sotto archi di fiori, soavi come i pensieri d'un nascente amore; e dal suo respiro si effondeva una musica — come una luce, e tutti gli altri suoni erano penetrati — dal sottile, calmo, dolce spirito di quel suono, — sì che i selvaggi vènti pendevano muti all' intorno; — e tiepidi, virginei profumi piovevano dalla sua chioma, -- sciogliendo il freddo torpore dell'aere agghiacciato. — Soave come un' Incarnazione del Sole, — quando la luce è cangiata in amore, — questa fulgente creatura entrò fluttuando nella grotta ov'io giaceva, — e chiamò il mio Spirito; e la sognante argilla — fu innalzata dal suo intimo sogno, — come il fumo è sollevato

dal fuoco, — ed io m'adersi nell'ardore della sua bellezza, — e sentii l'alba della mia lunga notte — penetrarmi di viva luce: — io conobbi che questa era la Visione a me per tant' anni celata, — io conobbi che essa era Emily » (321). — « Il fulgore della sua essenza è simile ad un'effusione intensa, una serena Onnipresenza, — le cui linee fluenti, attorno alle gote ed all'estremità delle dita, si confondono, ardendo nel loro fluire, coll' ininterrotto scorrere del sangue, — che ivi palpita, (come palpita in una nuvoletta di niveo aere il cremisi pulsare del mattino,) — sempre prolungato, senza fine, — sicchè esse si perdono, avvolte in quella Bellezza, — che penetra ed abbraccia ed empie il mondo » (91). — Con irrisistibile lusinga essa lo conduce ad una mistica morte, lo induce a morire alla realtà per rinascere nel sogno. — « Sull'aspro cammino dell'esistenza ella mi trasse verso una morte soave, — siccome la notte è tratta alla luce dal Giorno, l'inverno alla vita dalla Primavera, o il dolore alla pace dalla veloce Speranza » (71). — Lo Shelley s'indugia ora ad esprimere la sua concezione dell' amore, insistendo particolarmente sulla purità della sua passione, e svolgendo con brillante eloquenza i concetti platonici riguardo all' affinità, alla perfetta comunione delle anime, ed all'eternità dell'affetto. — « Riguardo tutto ciò che v'è in me di bassa mortalità, — rimani una vergine sorella; quind'innanzi sii tu unita a ciò che è intenso, profondo,imperituro, — a ciò che non è mio, ma me stesso » (389). « Non siamo noi cosí formati, come le note della musica son fatte — l'una per l'altra, sebbene dissimili; — di una tal diversità senza discordanza, che può creare — quei soavissimi suoni, in cui tutti gli spiriti vibrano come tremule foglie in una continua brezza? » (142). — « Le fonti della nostra vita piú profonda saranno confuse nell' aurea purità della passione, — come sorgenti alpestri sotto il sole del mattino. — Noi diverremo la stessa cosa, noi saremo un solo spirito in due forme! ah! perchè due? — Una passione e nei nostri cuori, che crebbe, e cresce tuttora, — finché, come due meteore di fiamma che si espande, — quelle sfere piene d' amore diventano la stessa sfera, — si toccano, si confondono, sono trasfigurate, — pur sempre ardendo, tuttavia sempre inconsumabili, trovando alimento l'una nella sostanza dell'altra, — come fiamme troppo pure e chiare e immateriali — per nutrir le loro vite lucenti con più volgare preda, — fiamme che tendono al cielo e non possono estinguersi » (570). — « Se il giorno ci dividesse, la notte comporrebbe la divisione, — e se il sonno ci separerà — noi ci incontreremo in visione, — e se la vita ci divide — noi ci uniremo in morte, — abbandonando la nostra particella di respiro senza riluttanza. — La Morte non può dividerci, — noi dobbiamo incontrarci di nuovo, — nel tutto, nel nulla, nella delizia, nel dolore; — come, perché, o quando, o dove, — non importa, — purché noi partecipiamo della stessa sorte.... — e noi moverèmo ovunque la bellezza si stende sul grembo della terra come l' ombra della tua

anima, — finché noi diverremo un solo Essere col mondo che vediamo.... »[1] — « La stessa pena d'amore è dolce, — ma la sua ricompensa è in quel mondo divino, — che, se non qui, esso foggia al di là della tomba » (596). Fondandosi sulla teoria che l'amore tanto piú s'accresce quanto piú obbietti comprende, lo Shelley si sforza di conciliare la sua tendenza per Emily colla devozione per Mary Godwin, e raffigura entrambe siccome i gemini astri — il sole vivificante, la limpida luna — che governano il suo mondo interiore. « Il vero amore differisce dall'oro e dall'argilla in ciò, che, per esso, il dividere non è togliere. — L'amore è come l'intelligenza, che si fa lucente, contemplando molte verità, — esso è simile alla tua luce, o Immaginazione, che dalla terra e dal cielo, — e dalle profondità della fantasia umana, — come da mille prismi e specchi, empie — l'universo di fulgenti raggi; — meschino è il cuor che ama, il cervello che contempla, — la vita che assume, lo spirito che crea — un solo oggetto, ed un'unica forma, e con ciò erige — un sepolcro per la sua eternità » (160). — « Potesse il nome che il mio cuore diede ad un altra — essere vincolo di sorella per lei e per te, — fondendo due raggi di una sola eternità! (46). « Gemine sfere di luce che governate questa passiva Terra, — questo mondo di amore, questo *me stesso,* — e fate nascere tutti i frutti ed i fiori, e dardeggiate — una magnetica forza nel suo intimo cuore, — e innalzate i suoi flutti e le sue nebbie, e guidate — con eterne leggi ogni brezza ed ogni marea — alla nube che le conviene, ed alla grotta che le fu destinata, — e cullate nel sonno le sue tempeste, ciascuna nell'alpestre tomba, che fu la sua cuna, — inducendo a languidi, boschivi recessi — gli eserciti delle pioggie dall'ali iridescenti; — e, come quelle luci congiunte da un'intima armonia, — che dalle torri del firmamento contemplano l'errante globo e l'avvolgono in sonno soave ed in splendore come in una veste, mentre tutti i loro influssi variamente intessuti si uniscono ad un dolce fine, — cosí voi, o lucide reggitrici, con alterno dominio — governate la sfera del mio essere, notte e giorno! » (345). Nel suo cielo interiore ei pur trova posto per una nuova meteora, una sfolgorante cometa, — sotto il qual simbolo pare ch'egli alluda a Claire Clairmont, la « Constantia » a cui parecchie sue liriche sono dedicate. « Ed anche tu, o cometa bellissima e ardente, che attirasti al tuo cuore questo frale Universo, — finché, rovinato in quella convulsione, — in quell'alternata attrazione e repulsione, — il tuo cuore andò smarrito, e quello fu lacerato in due, — oh, fluttua di nuovo nel nostro azzurro cielo! — Sii colà, al tuo ritorno, la stella vespertina d'amore; — il vivente sole ti nutrirà dalla sua urna d'aureo fuoco; — la luna falcata velerà la sua punta ne' tuoi ultimi sorrisi; — la Sera ed il Mattino ti adoreranno coll'incenso del loro alito tranquillo, con luci ed ombre, — come la stella della Nascita e della Morte è adorata da quelle selvagge sorelle, chiamate Speranza e Paura » (368).

---

[1] *Fragments connected with Epipsychidion.* 175.

Il poemetto si chiude coll'invito ad Emily di ritirarsi in un'isoletta dell'Egeo, — una paradisiaca terra di primitiva beatitudine:

> Then haste
> Over the hearts of men, until ye meet
> marina, Vanna, Primus and the rest.....
> and leave the troop which errs and which reproves,
> ande come and be my guest, — for I am Love's.

L'idea essenziale dell'*Epipsychidion,* che venne scritto a Pisa nel Gennaio e Febbraio del 1821, si ritrova già in *Alastor,* composto nell'autunno del 1815. Il protagonista — uno spirito delicato e pensoso, acceso da nobili ideali — vede in sogno un'immagine di sovrannaturale bellezza; « A lui venne nel sonno una visione, — un sogno di speranze, che non mai ancora avevano invermigliato la sua guancia. — Egli sognò che una fanciulla velata — sedeva accanto a lui, e parlava in tono sommesso, solenne. La sua voce era come la voce della sua anima, udita nella calma del pensiero; — la sua risonante armonia simile ad intessuti suoni d'acque correnti e di brezze, — teneva sospeso il suo intimo senso — nella sua trama multicolore e cangiante. — La scienza, la verità, la virtù e le sublimi speranze di libertà divina, — ed i pensieri a lui più cari, e la poesia, — essendo essa stessa una poetessa, — erano i suoi temi. Tosto il grave atteggiamento della sua mente pura — accese per tutto il suo corpo un penetrante fuoco; — selvaggi ritmi quindi essa innalzò, — con voce soffocata in tremuli singhiozzi, — resi sommessi dalla sua stessa passione; — solo le belle mani erano scoperte, e traevano da una strana arpa una strana sinfonia; — e nelle lor vene il sangue eloquente diceva un'ineffabile racconto » (151). — Vanamente egli ricerca nel mondo un riflesso dell'archetipo fulgente, e dopo lunghe peregrinazioni muore senza raggiungere il suo scopo. L'argomento ed il tono di *Alastor* sono quindi di un carattere tragico; il sognatore solitario non incontra colla morte che « pale despair and cold tranquillity » (718); mentre nell'*Epipsychidion,* dopo che il poeta ha avuto la visione rivelatrice, dopo la tormentosa ricerca attraverso colpe ed errori, ei trova l'incarnazione del tipo ideale; il suo desiderio, che in *Alastor* rimane insoddisfatto, è quí appagato; quindi il tono d'esultanza che pervade l'intero componimento. Lo *Hymn to Intellectual Beauty,* ideato nel 1816, ed inspirato dalle teorie platoniche, rischiara pure questa tendenza dello Shelley verso lo spirito di bellezza che avviva l'universo materiale. « L'ombra veneranda di alcuna invisibile Potenza — fluttua fra di noi, non scorta da occhio mortale, — visitando questo vario mondo con ala così incostante — come i venti estivi che muovon lenti da fiore a fiore; — come raggi di luna che piovan dietro alcuna montagna coperta di pini, essa visita con incostante sguardo ogni cuore, ogni aspetto umano, — come le tinte e l'armonia della sera, — come nubi vastamente sparse tra la luce delle stelle, — come la memoria di una musica che è fuggita, — come alcunchè che può essere caro per la sua grazia — ed ancor più caro pel suo mistero » (1-12). — « Spirito di Bellezza, che consacri — coi tuoi

colori stessi tutto ciò su cui risplendi, — ogni forma umana, ogni pensiero, — dove ti sei tu involato? » (13-15).

Può parere a primo aspetto che lo Shelley stesso abbia indicato la derivazione del suo componimento dalla *Vita Nuova* e dal *Convito*, quasi che egli desiderasse che l'*Epipsychidion* venisse considerato come un' opera costrutta collo stesso metodo e colle stesse teorie dei lavori danteschi suaccennati. — Nella Prefazione al poemetto, ei dice: « La presente poesia, come la *Vita Nuova* di Dante, è sufficientemente intelleggibile ad una certa classe di lettori senza una positiva narrazione delle circostanze a cui essa si riferisce; e per una cert'altra classe essa deve rimanere per sempre incomprensibile, a causa di un difetto di un comune organo di percezione per le idee di cui essa tratta ». — Piú oltre egli cita un passo del Capo XXV della *Vita Nuova;* « Gran vergogna sarebbe a colui, che rimasse cosa sotto veste di figura, o di colore rettorico: e domandato non sapesse denudare le sue parole da cotal veste, in guisa che avessero verace intendimento »; inoltre egli prefigge al suo lavoro la traduzione del commiato della canzone I del *Convito.*[1] La forma stessa della canzone trova un'eco nella chiusa del lavoro, in una stanza simile ad un commiato, e metricamente diversa dal resto del poemetto. Però, quando noi osserviamo la sostanza e lo stile dell'*Epipsychidion*, noi vediamo, — malgrado alcune affinità d'immagini e di sentimento, che verranno indicate piú innanzi, — una fondamentale divergenza fra questo lavoro e la *Vita Nuova* ed il *Convito*, sia riguardo alla concezione dell' amore, sia rispetto alla trattazione della figura centrale, Emilia Viviani, e ci accorgiamo che — piuttosto che da Dante — ei trae la sua ispirazione da Platone. La teoria d'amore shelleyana deriva direttamente dal *Simposio,* di cui egli aveva incominciata la traduzione nel 1818; ed esplicitamente egli si riferisce al *Simposio* in uno dei frammenti connessi coll' *Epipsychidion ;* « Se alcuni fossero curiosi di scoprire se io nutro per voi amicizia o affetto, — leggano i sonetti dello Shakespeare, da essi ricavando — una cote per la loro ottusa intelligenza, — che lacera e non vuol tagliare, — o cerchino di congetturare come Diotima, la saggia profetessa, — istruí il maestro, — e perchè egli rimproverò lo spirito di melodia nascente sulle dolci labbra di Agatone, — che, mentre parlava, era simile all'amabile stella nell'ora in cui il mattino ha infranto la volta dell' oscurità, — alla stella a mezzo celata nell'aurea alba e tuttavia bellissima » (97). Mentre, nella *Vita Nuova*, Beatrice tiene sola il suo impero sulla mente del poeta, e le altre donne non sono che schermi al suo amore, lo Shelley divide il suo affetto fra Emily e Mary, sebbene la prima abbia la parte migliore. Dante ammette questa sua tendenza verso la donna gentile;[1] ma nel *Convito* giu-

[1] Lo Shelley tradusse quasi per intero questa canzone. V. *Poetical Works.* of P. B. SHELLEY, ed. by T. Hutchinson. Oxford University Press, 1908, p. 718.

[1] « Onde io accorgendomi del mio travagliare, levai li occhi per vedere se altri mi vedesse; allora vidi una gentile donna giovine e bella molto, la quale da una finestra

stifica questa tendenza, dimostrando come questa Donna non fosse che un simbolo della filosofia. Dante sostiene l'esclusività del suo affetto per Beatrice, mentre lo Shelley apertamente confessa che egli divide il suo affetto fra parecchie persone. Riguardo alle affinità di immagini fra i due poeti si può osservare come all'apostrofe ad Emily: « Serafino del cielo! troppo leggiadro per essere umano, — che veli sotto quella raggiante forma — tutto ciò che è eccessivo in te — di luce, d'amore, e d'immortalità » (21), si trovino espressioni analoghe nella *Vita Nuova.* [1] — Come in Dante, Emily è una vivente benedizione per gli umani; « Sweet Benediction in the eternal Curse! » (25). — « A lovely soul formed to be blesse dand to bless » (56). [2] « Thou wonder, and thou Beauty, and thou Terror! » (29) ricorda il senso di maraviglia e di

mi riguardava sí pietosamente... » (XXXV) — .... e diceva fra sé medesimo: « E' non puote essere, che con quella pietosa donna non sia nobilissimo amore » (XXXV). — « Io venni a tanto per la vista di questa donna, che li miei occhi si cominciaro a dilettare troppo di vederla »; (XXXVII; e cf. XXXVIII). « Temo la infamia in tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le sopranominate Canzoni in me avere signoreggiato. La quale infamia si cessa per lo presente di me parlare interamente; lo quale mostra che non passione, ma virtú sia stata la movente cagione. (*Conv.* I, 2). — « .... quando quella gentile donna, di cui feci menzione, nella fine de la *Vita Nova,* apparve primamente accompagnata d'Amore alli occhi miei e prese alcuno luogo de la mia mente. E siccome è ragionato per me nello allegato libello, più da sua gentilezza che da mia elezione venne ch'io ad essere suo acconsentisse; ... » (II-2). — « .... convenne, prima che questo nuovo amore fosse perfetto, molta battaglia intra lo pensiero del suo nutrimento e quello che gli era contrario, il quale per la gloriosa Beatrice tenea ancora la rôcca della mia mente » (ib.).

Io vi dirò del cor la novitade,
come l'anima trista piange in lui;
e come un spirto contra lei favella,
che vien pei raggi de la vostra stella.

« Et a pieno intendimento di queste parole, dico che questo non è altro che un frequente pensiero a questa nuova donna commendare et abbellire; e questa anima non è altro che un altro pensiero, accompagnato di consentimento, che, repugnando a questo, commenda e abbellisce la memoria di quella gloriosa Beatrice » (II, 7). — .... « li quali considerando, indicava bene che la filosofia, ch'era donna di questi autori di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. Et immaginava lei fatta come una donna gentile; e non la potea immaginare in atto alcuno, se non misericordioso »; (II, 13). — ...: « cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de' religiosi et alle disputazioni de' filosofanti; sì che in quel picciol tempo, forze di XXX mesi, cominciai tanto a sentire de la sua dolcezza, che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogn'altro pensiero » (II, 13). — « Questi mi face una Donna guardare. Ora si vuole sapere che questa donna è la Filosofia; la quale veramente è donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di savere....» (II, 16). — « Lo mio secondo amore prese cominciamento da la misericordiosa sembianza d'una donna » (III, 1). — « .... dice che questa donna è quella donna dello intelletto che *Filosofia* si chiama » (III, 11). — « Per Amore intendo lo studio lo quale metteo per acquistare l'amore di questa donna » (III, 12).

[1] « ... questa angiola giovanissima » (I). — « Dicevano molti, poi che passata era, « questa non è femmina, anzi è uno de li bellissimi angeli del cielo » (XXVI).

[2] « ... la gloriosa donna de la mia mente, la qual da molti fu chiamata Beatrice, li quali non sapeano che si chiamare » (1). — « ... e lo spirito animale..... sì disse queste parole: *Apparuit jam beatitudo vestra* » (I). Il concetto della maledizione che incombe sul mondo come una te-

terrore in Dante alla vista di Beatrice, venuta « a miracol mostrare » ; — ed altri diceano: « Questa è una maraviglia; » — però la paura di Dante è piuttosto un fatto psicologico peculiare al poeta,[1] anziché l'astratto terrore di una bellezza sovrumana a cui allude lo Shelley. In Dante pure si trova quel concetto per cui le cose tutte acquistano bellezza nuova nella presenza della creatura ideale;[2] — « O tu, specchio, — in cui, come nello splendore del sole, — tutte le forme, su cui posi lo sguardo, appaiono fulgidissime! » (*Epips.*, 30). — L'apostrofe « Seraph of Heaven! » (21) rispecchia, nella traduzione dello Shelley della I Canzone del *Convito*, i versi della III stanza: — « This lowly Thought, which once would talk with me — Of a bright seraph sitting crowned on high » ; alla stessa Canzone si riferisce l'immagine : « a Splendour — Leaving the third sphere pilotless » (116). Come l'anima di Dante, quella dello Shelley è stata fuorviata dal diritto cammino da un lungo errore;[1] ma, laddove la foresta tenebrosa e le false immagini rappresentano pel poeta fiorentino il traviamento da un Bene Assoluto, gli errori dello Shelley simboleggiati pure da una morta selva[2] rimangono circoscritti al suo pellegrinaggio in cerca della Bellezza Ideale. La differenza sostanziale della loro ispirazione sta nel fatto che Dante è saldamente fondato sul Cristianesimo, mentre lo Shelley si appiglia alle teorie platoniche, oscillando spesso sull'orlo dell'agnosticismo.[3] Lo stesso titolo del

---

nebra in cui la bontà e la bellezza splendono siccome eterni astri, — « Sweet Benediction *in the eternal Curse!* » ritorna nell'*Adonais* (LIV). « Quella luce il cui sorriso accende l'universo, — quella bellezza in cui le cose tutte agiscono e si muovono, — quella Benedizione che la Maledizione della nascita, che tutto ottenebra come un eclisse, non può spegnere, . . . ». — E lo stesso pensiero della maledizione che offusca il creato già si trova nella *Revolt of Islam* (II, 30) : « The cloud of that unutterable curse — Which clings upon mankind », ed in *Queen Mab* (IV, 137) : « this wide world . . . . . — Cursed from its birth, even from its cradle doomed — To abjectness and bondage ! ».

[1] « Lo spirito de la vita, lo qual dimora ne la secretissima camera del mi' cuore, cominciò a tremar sí fortemente »... (I)

> quando m'apparve Amor subitamente,
> cui essenza membrar mi dà orrore. (Son. I)

« una figura d'un signore, di pauroso aspetto a chi la guardasse » (III).

> la mia persona parvola sostenne
> una passïon nuova,
> talch'io rimasi di paura pieno:
> Canz. *E' m'incresce di me.*

Cf. *Vita Nuova*. Son. XVI.

> La vista sua fa ogni cosa umile,
> e non fa sola sé parer piacente,
> ma ciascuna per lei riceve onore.

[2] Cf. Vv. 267-320.

> E volse i passi suoi per via non vera
> immagini di ben seguendo false,
> che nulla promission rendono intera.
> Né l'impetrare spirazion mi valse,
> con le quali ed in sogni ed altrimenti
> lo rivocai ; sí poco a lui ne calse !
> (*Purg.* XXX, 130),

[1] Vv. 321 segg.

[2] Cf. *Adonais*. XXI. « Whence are we, and why are we? ».

[3] Cf. riguardo agli studi platonici dello Shelley, oltre la traduzione del *Simposio*, il frammento in prosa italiana in cui egli riassume il contenuto dell'*Epipsychidion* (*Prose Works*. Ed. by. H. B. Forman. Vol. III, pp. 83 sgg.), il suo *Essay on Love* (*Prose Works*. II. pp. 268 sgg.), il passaggio innanzi citato (Vv. 98-108); cf. ancora in *Prince Athanase* (224) : « .... certo tu non dimentichi — che allora le parole luminose di Platone indugiavano nella tua mente e nella mia, — come la luce della luna nell'oriente illune, poiché noi avevamo letto appunto

poemetto ci indica come lo Shelley si riattacchi alla concezione platonica; « Epipsychidion ['επι-ψυχη-], un'anima sopra un'anima, — il diminutivo essendo qui un segno di affetto — racchiude infatti la stessa idea che il poeta esprime nella frase « this soul out of my soul » (238), e nel verso: « I am not thine, I am a part of thee » (52). Emily è quindi considerata come una parte dell'anima stessa del poeta, la parte piú nobile ed eccelsa.[1] Ma se la base metafisica del poemetto è inspirata dalla filosofia platonica, la splendida veste di cui egli ha adornato i concetti altrui, le immagini che ingemmano radiosamente il canto della sua strana passione, sono altamente caratteristiche del suo genio, e costituiscono il pregio essenziale e duraturo del suo componimento. La sua « melodia pittrice » specialmente si compiace delle luminose tinte di eteree apparizioni, e l'*Epipsychidion* è una magica teoria di fulgenti parvenze. Attraverso tutta l'opera sua, noi incontriamo simili figurazioni, in cui eccelleva la sua ricca tavolozza.[1] Lo Shelley però non sceglie effetti di luce crudi e violenti; ma la luminosità nelle sue pitture è spesso attenuata, e quasi spiritualizzata da veli diafani e iridescenti; tale è lo splendore che irradia l'apparizione di Emily: « Il fulgore della sua presenza assai divina — vibra attraverso le sue membra, *come sotto una nube di rugiada* — adunata, di Giugno, nell'aria senza vento, — fra le stelle alate di luce, la Luna arde, — inestinguibilmente bella ». La frase « Veiling beneath that radiant form of Woman » (22) trova un eco nel *Prom. Unb.* III. 4, 153: « And women too, frank, beautiful and kind, ... gentle radiant forms ». La vivida e delicata similitudine in cui

allora.... la storia del festino; — e Agatone e Diotima parevano sciolti dai vincoli di morte e dall'oscuro oblío .... », e la breve lirica *Spirit of Plato* tradotta dal greco: « Aquila, perché ti innalzi a volo sublime sulla tomba? — Verso quale eccelsa dimora dal pavimento stellante tu ascendi fluttuante sull'ale? » « Io sono l'immagine del rapido spirito di Platone, — che s'eleva per l'erte dei cieli, — Atene eredita il suo cadavere ».

[1] V., oltre i versi dell'*Alastor* innanzi tradotti, nel *Triumph of Life* (349. sgg), e nellla lirica *Two Spirits* un tratto che arieggia particolarmente i passaggi succitati. « Alcuni dicono che quando le notti sono chiare e asciutte, — e le rugiade letali dormono sulla palude, — il viandante ode soavi sussurri — che rendono la notte simile al giorno; — ed un'argentea forma, simile al suo primo amore, passa — portata a volo della sua selvaggia e scintillante chioma; — e quand'ei si desta sull'erba fragrante, — ei trova la notte simile al giorno ».

[1] Cf. « Come se alcun lucente Spirito per sua dolce cagione — avesse abbandonato il Cielo mentre le stelle erano deste, — e tuttavia indugiasse attorno a lei, — *sebbene il velo della luce diurna* a lei lo celasse ». *The Sensitive Plant.* (II, 17); e nel *Triumph of Life* (410): « così ai miei occhi — s'aperse d'un tratto una novella visione, ... e la sua figura bella vaní nella crescente luce, — *come il silente splendore della stella del mattino cade, velo a velo, fra il crisolito dell'aurora* ». — Cf. nel *Prom. Unb.* III. 1, 33, la figurazione velata da uno spirituale ardore: « And thou — Ascend beside me, *veiled in the light* — *Of the desire* which makes thee one with me, — Thetis, bright image of eternity! »; — nello stesso dramma un'analoga sensazione visiva si presenta associata con percezioni sonore: « See, where the Spirits of the human mind — *Wrapped in sweet sounds, as in bright veils,* approach » (IV, 81).

l' irradiazione della bellezza è paragonata alla fiamma cremisi del mattino: « as in a fleece of snow-like air — The crimson pulse of living morning quiver » (99), ricorda nel *Prom. Unb.* II. 1, 24: « and through yon peaks of cloud-like snow — The roseate sunlight quivers »; la sensazione di un intimo vibrare e pulsare è spesso unita nella mente dello Shelley a quella di una luce soave.[1] L'immagine delle « penne di fuoco » con cui l'Anima assurge dall' ombra di terrene grotte ai cieli delle estasi immortali (10–12), occorre in un altro tratto dell' *Epipsychidion;* « Eccelso Cuore, munito di spirituali vanni, — che per sempre batti le tue insensibili sbarre con vano sforzo, — finchè giacciono infrante quelle fulgide piume di pensiero, colle quali adorno esso alto si librava su questa profonda, mondana tenebra! » (13). Altrove l'immagine delle ali è connessa con astri, « the splendour-winged stars » (81),[2] oppure con smaglianti figurazioni fantastiche, come nel *Prom. Unb.* [I, 726]: « When a Dream with plumes of flame », o mitologiche, come in quella di Mercurio, nello stesso dramma: « con piedi calzati di sandali d'oro, che ardono sotto le penne purpuree, siccome avorio insanguinato da rose » (I, 319). Frequente è pure nello Shelley la figurazione della farfalla notturna che tende verso la stella inaccessibile[1] [*Epips.*, 220 sgg.]. « Io non posso dare ciò che gli uomini chiamano affetto; — ma non vuoi tu accettare — l'adorazione che il cuore innalza, — e che i cieli non rifiutano, — il desiderio della farfalla notturna per la stella,.... la devozione verso alcunchè remoto dalla sfera del nostro dolore? »

Torino, 1917.

FEDERICO OLIVERO.

---

[1] Cf. « Like the young moon — When on the sunlit limits of the night — *Her white shell trembles amid crimson air.* « *Triumph of Life,* 79. — « There the meteor lay, — *panting forth light* among the leaves and flowers, — As if it lived, and was outworn with speed; — Or that it loved, *and passion made the pulse — Of its bright life throb like an anxious heart.* » *Fragments of an unfinished drama,* 130.

[2] Cf. 225 sgg., ed in *Adonais* XLVI: « It was for thee yon kingless sphere has long — Swung.... Assume thy winged throne, ... ».

[1] *Song:* To — « One word is too often... » Cf. *The Woodman and the Nightingale* (24): « ed ogni argentea falena pur ora uscita dalla tomba, che è la sua cuna, — pur dal suo basso sito sorgendo, siccome alcuno che ama un oggetto troppo bello, troppo lontano, — aspirando ad essere consumata entro il purissimo ardore — di una serena stella a cui nessuno può appressarsi, — come se essa fosse una lampada di terrena luce, — inconsapevole, siccome lo sono alcuni uomini appassionati, — di quanto essa è bassa, e quanto è sublime oltre ogni altitudine — il cielo ove vorrebbe perire! ».

VARIETÀ

QUESTIONI LOGICO-GRAMMATICALI

Un illustre letterato, in un suo volume di *Studi danteschi,* parlando del « disdegno di Guido » e del conseguente tanto martellato « ebbe », scrive: « Certo, d' un nostro condiscepolo diremmo, riferendoci agli anni della scuola, che egli *era* buono, che *studiava* molto, che non gli *piaceva* Omero; ma potremmo pur dire che di greco non ne *volle* sapere, che Omero non gli *piaceva* o gli *venne* a noia, non se ne *fece* il suo poeta prediletto; non *ha avuto* abbastanza trasporto per il Manzoni ». E in nota l' egregio dantista aggiunge anche: « Non è fuori di luogo quest' ultimo esempio, perché siamo nel linguaggio poetico ove il *passato remoto* e il *prossimo* si scambiano liberamente. — I vostri non *appreser* bene, dice Dante, e Farinata glielo ritorna così: Se *han* quell' arte male *appresa* ».

Io mi permetto di non approvare questa promiscuità nell'uso dei tempi del verbo, giacché, per quanto queste frasi, prese per sé e isolatamente, non facciano grinze, tuttavia non credo sia permesso asserire che non gli *piaceva* Omero equivalga a non *volle* saperne di questo poeta, non gli *piacque,* gli *venne* a noia; che non *ha avuto* trasporto e non *ebbe* trasporto per lo stesso si equivalgano, sia pure solamente in poesia: io scorgo invece in queste forme verbali un peculiare valore che le sottopone alle regole, se non della grammatica, almeno a quelle della logica.

Nei lunghi anni del mio insegnamento ad una classe ben infelice di giovinetti, ho dovuto sempre piú convincermi della insufficienza delle grammatiche di nostra lingua che corrono nelle scuole, colle loro involute definizioni e le lunghe serie di eccezioni che rendono le regole stesse sempre piú deficienti e dubbiose.

Le frasi colle voci verbali sopra enunciate appartengono tutte al modo asservativo che, quasi di comune accordo dei grammatici, ha quattro forme semplici ed altrettante composte: ho detto *quasi,* perché il tempo futuro, a rigor di logica, non rappresenta una reale attribuzione di azione o di qualità, non essendo la volontà umana padrona del futuro. Quando io dico: domani io *andrò* a Milano, non faccio che esprimere la mia volontà condizionata, cioè domani *se* io avrò salute, *se* non mi sopraggiungeranno gravi impedimenti, io *andrò* a Milano.

Va da sé che il presente non sempre indica attribuzione di azione o di qualità nell' *attuale* momento presente a chi parla, come:

> Ma tu perché RITORNI a tanta noia?
> perché non SALI il delittoso monte,
> che È principio e cagion di tutta gioia?
> *Inf.,* I, 76-78.

ma indica pure una attribuzione di azione e di qualità *continuata,* come nella scritta:

Per me si VA nella città dolente
per me si VA nell' eterno dolore
per me si VA tra la perduta gente
Inf., III, 1-3.

e in certe occasioni lo stesso tempo presente attribuisce azione o qualità avvenuta nei tempi passati od anche avvenibile nel futuro, e si adopera allora in senso *figurato* nella viva rappresentazione di avvenimenti come in un quadro davanti alla nostra immaginazione. Di questo tempo presente figurato abbiamo dei saggi nei cori dell' Adelchi, del Carmagnola, nel Tasso là ove descrive la vista di Gerusalemme per parte dei Crociati e in Dante nostro, nel Canto di Ugo Capeto: *Tempo vegg'io.... Veggio* vender sua figlia.... *Veggio* in Alagna entrar lo fiordaliso.... *Veggiolo* un'altra volta esser deriso.... *Veggio* il nuovo Pilato.... (*Purg.,* XX).

Vi è una forma composta del tempo presente, quella cioè accoppiata al *participio,* che la maggioranza dei grammatici ha sempre considerata come una idea semplice, mentre, se bene si rifletta, ne abbraccia una evidentemente complessa, giacché il *participio passato* altro non è che una qualificante passiva, la quale indica un *effetto* prodotto in un soggetto; di modo che, non dandosi effetto senza causa, nel participio passivo si deve necessariamente ed implicitamente considerare l' effetto e la causa stessa. Avviene però che la causa, come tale, è anteriore all' effetto e può essere momentanea e transitoria; ma non altrettanto né momentaneo né transitorio è l'effetto. Quando dico: *Io ho scritto una lettera,* la forza dell' espressione sarà che nell' *effetto passivo,* il quale presentemente dura nella lettera scritta, io ho *ora* l' azione o il *diritto* o il *possesso* proprio della causa scrivente: laonde le forme impropriamente dette di *tempo passato prossimo* rappresentano invece un tempo *presente durativo* nell' effetto di una causa passata, e costituiscono perciò un tempo *presente in effetto.*

Le grammatiche chiamano di tempo *passato imperfetto* o *pendente* le forme *io era, io aveva:* veramente non vedo nessuna imperfezione o pendenza in queste forme; bensí vi scorgo un passato contemporaneo ad un altro passato, espresso od implicito. Le frasi esposte dall' illustre dantista vengono a dire: Tizio quando *andava* a scuola, *era* buono, *studiava* molto; a Caio (quando *andava* a scuola) non *piaceva* Omero, gli *venne* a noia, non se ne *fece* il suo poeta prediletto. Martino (quando *andava* a scuola) non *ha* avuto abbastanza trasporto per il Manzoni: ove noi vediamo che la frase *andava* a scuola esprime un passato contemporaneo ad altri passati.

Si può dire benissimo che Guido, quando *andava* a scuola, o nella sua gioventú; od anche piú tardi, *ebbe* a disdegno Virgilio; però è anche permesso credere che in séguito lo stesso Guido abbia potuto benissimo fare amicizia col poeta mantovano. Per quanto Farinata abbia disperso (io *dispersi*) due volte i maggiori di Dante, non si può negare che l'una e l' altra fiata questi siano tornati in patria, come vi si trovavano nell' anno 1300. Ma qui Dante non ac-

cenna a nessuna contemporaneità, e mette lí un *ebbe* solamente corretto da un *forse*, che potrebbe sempre interpetrarsi come una resipiscenza, una correzione, un quasi pentimento, una specie di conversione insomma. Ma ciò non fa al caso nostro.

Ora per quelle ragioni con le quali si è mostrato che le forme semplici: *io sono, io ho* rappresentative di un tempo *presente in atto*, e le forme composte: *io sono stato, io ho avuto*, rappresentative di un tempo *presente in effetto*, per quelle stesse ci si offre un semplicissimo principio da applicare rispettivamente a tutte le altre forme del modo asseverativo.

Se noi prendiamo Dante e, per esempio, leggiamo di Alessio Intelminelli:

Quaggiú mi *hanno sommerso* le lusinghe
ond' io non *ebbi* mai la lingua stucca,
Inf., XVIII, 125.

ognun vede che il non avere mai avuto la lingua stucca di lusinghe ha avuto per effetto la sommersione nel brago schifoso e fetente, effetto che dura e durerà in eterno.

Dante chiede a Belacqua:

. . . . perché *assiso*
quiritta *se'?* attendi tu iscorta?
Oppur lo modo usato *t' ha ripriso?*
Purg., IV, 25-26.

Qui vediamo che Dante col *perché* chiede la causa, la ragione dello stato presente di Belacqua.

Se io *ho* ben la tua parola *intesa*
. . . .
l'anima tua *è* da viltade *offesa*.
Inf., II, 43-45.

Ambedue queste forme verbali esprimono effetto durativo di una causa quasi ancor presente, cioè la téma che l' andata di Dante non sia folle, non essendo questi né Enea né Paolo,

Tu m' *hai* con desiderio il cor *disposto*
. . . . con le parole tue . . . .
Inf., II, 136-137.

La nuova disposizione del Poeta è l' *effetto presente* delle esortazioni del maestro,

. . . . e non c' era altra via
che quella per la quale io mi *son messo*
Purg., I, 62-63.

dice Virgilio a Catone: non c' era altra via, causa; io *mi son messo*, effetto presente. Cosí pure:

O non m' *è* il tuo detto ben *manifesto?*
Purg., VI. 33.

Quante volte del tempo che rimembre
legge, moneta e ufficio, e costume
hai tu mutato e *rinnovato* membre.
Purg., VI, 145-147.

Per tutti i cerchi del dolente regno
. . . . *son io* di qua *venuto*
Purg., VII, 22-23.

. . . . *ho perduto*
di veder l' alto sol che tu desiri.
Purg., VII, 25-26.

Ha fatto letto alla sua guancia.
Purg., VII, 137-138.

La superbia *ha tratto* nel malanno i consorti di Guglielmo Aldobrandeschi.

Purg., XI, 67-68.

Quando Dante visitò il *Purgatorio*, Giuseppe figlio di Alberto Della Scala era ancóra *posto* quale abate di San Zeno a Verona.

Purg., XVIII, 124-126.

O avarizia, che puoi tu piú farne
poi ch' *hai* il sangue mio a te si *tratto*
che non si cura della propria carne?
Purg., XX, 82-85.

Di sorprendente evidenza è il Canto di Forese, nei versi 83-91 (C. XXIII).

Come *se'* quassú *venuto*? ancóra
io ti credea trovar laggiù di sotto
dove tempo per tempo si ristora.
Ed egli a me: Sí tosto m'*ha condotto*
a ber lo dolce assenzio de' martíri
la Nella mia col suo pianger diretto.
Co' suoi preghi divoti e con sospiri
tratto m' *ha* dalla costa dove s'aspetta
e *liberato* m' *ha* dagli altri giri.

E i versi 127-130 del C. XXVII.

. . . . il temporal fuoco e l'eterno
veduto hai, figlio, e *se' venuto* in parte
ov' io per me piú oltre non discerno;
tratto t' ho qui con ingegno e con arte.

Una certa uguaglianza si potrebbe da taluno scorgere nelle due terzine:

Ch' io *ho veduto* tutto il verno prima
lo prun mostrarsi rigido e feroce,
poscia portar la rosa in su la cima;
e legno *vidi* già dritto e veloce
correr lo mar per tutto suo cammino
perire alfin all'entrar della foce.
Par., XIII, 133-138.

Ove *ho veduto* e *vidi* sembrano esercitare una identica funzione: ma la uguaglianza è solo apparente, perché il presente in effetto *ho veduto* attribuisce azione presente *abituale*; si tratta cioè di una esemplificazione tolta dalla natura, secondo la quale sempre il *pruno* durante *il verno* si mostra *rigido* e *feroce,* e alla primavera *porta il fiore in su la cima;* il *vidi* della seconda esemplificazione non attribuisce al soggetto *io* che un'azione affatto furtuita, giacché non sempre né tutti i legni che hanno corso il mare diritti e veloci periscono all'entrare in porto.

Vanni Fucci risponde a Dante:

.... piú mi duol che tu m' *hai collo*
nella miseria dove tu mi vedi
che quando *fui* dall'altra vita *tolto*
Inf., XXIV, 34-35.

La bestia pistoiese dimentica quasi il supplizio a cui fu condannata dagli uomini per il nuovo duolo di vedersi colta dal Fiorentino in quella miseria a cui fu dannata dal giudizio di Dio: *tu* m' *hai colto* è sempre il tempo presente in effetto; *fui tolto* dall'altra vita è sempre il tempo passato in effetto. Cosí piú sotto:

In giú *son messo* tanto perch' io *fui*
ladro alla sacrestia de' belli arredi.

cioè, io mi trovo presentemente ed effettivamente quaggiú perché quando era in vita *fui* ladro.

Cosí:

La tua città, che di colui è pianta
che pria volse le spalle al suo Fattore
e di cui è la invidia tanto *pianta*
Produce e spande il maledetto fiore
c' *ha disviato* le pecore e gli agni
perocché *fatto ha* lupo del pastore.
Par., IX, 130, segg.

Qui troviamo:

Causa prima: l'avarizia dei pontefici. Causa seconda: Il maledetto fiore.

Effetti presenti nel 1300: Il pastore fatto lupo e il conseguente sviamento del gregge.

Ma basta oramai.

Abbiamo detto che se la causa è momentanea, non altrettanto è tale l'effetto; e ciò non soltanto nell'ordine fisico, ma anche e forse piú, in quello morale, giacché di ogni passione si avvera quello che di una scriveva il filosofo grammatico:

.... *l'offensore oblia*
ma non l'offeso i ricevuti oltraggi.

Laonde il durare dell' effetto di una medesima causa tante volte è puramente soggettivo: per certi è soppresso, per altri dura anche in perpetuo; perciò non è quistione né di anni né di secoli e nemmeno di ventiquattro ore come diceva il canonico Gazzini al p. Bresciani, dopo delle quali si debba usare il tempo passato piuttosto che quello presente in effetto.

Se noi, ammirando le bellezze le armonie dell'universo, colpiti da tanto spettacolo, risaliamo colla mente alla causa, diciamo: Dio *ha creato* tutto ciò. Se, studiando il continente americano, ne ammiriamo le vastissime regioni così lungamente ignorate dagli antichi, e ne ricorriamo la storia, diremo che Cristoforo Colombo *ha scoperto* il nuovo mondo. Se invece vogliamo stendere una storia od un elenco dei viaggiatori e scopritori del secolo XV, tra gli altri diremo che Colombo *scoprí* l'America, che Magellano pel primo *attraversò* lo stretto che porta il suo nome etc. Parlando di Dio, dei suoi attributi, della sua onnipotenza, si dirà più facilmente che Egli *creò* il mondo, l'uomo etc. come dice il catechismo.

Narra il Manzoni che il secondo pensiero che ebbe il suo povero esule appena toccato il suolo di San Marco fu una imprecazione verso la patria che gli era tanto matrigna: — Sta lì, maledetto paese; — e soggiunge che il terzo pensiero « corse a chi lasciava in quel paese ». Allora (il povero Renzo) incrociò le braccia sul petto, mise un sospiro, abbassò gli occhi sull'acqua che gli scorreva ai piedi e pensò — *è passata* sotto ponte.

Mi sono spiegato?

E, venendo a particolari danteschi, io leggo in un libro ove si parla de *Le rimembranze di Guido del Duca,* che ad un altro valente dantista si affaccia la difficoltà del verbo al *passato prossimo.* Egli si domanda: « Come mai Guido, nel 1300, direbbe: se n'*è gita,* di una stirpe spentasi un cento trent'anni prima? » E cerca di trovare un tempo piú prossimo al 1300 cambiando persone e famiglie. Io chiedo perdono all' illustre dantista se gli osservo che forse qualunque altro che non fosse Guido del Duca avrebbe adoperato il verbo al tempo passato remoto, come dicono le grammatiche; ma non il Guido del Duca dantesco che *sentiva,* ancóra nel 1300, gli effetti dei vizii dei suoi romagnoli tornati in bastardi, e che questo sentimento cosí evidentemente ed accoratamente esterna nel Canto XIV del *Purgatorio,* e massime nella terzina:

Ma va via, Tosco, ch'or più mi diletta
troppo di pianger piú che di parlare
sí m' *ha* nostra ragion la mente *stretta*
124-126.

Ritorniamo ora al punto di partenza, voglio dire a Dante ed a Farinata, che si rimbeccano a vicenda, e vi troveremo il motivo dell'applicazione dei due tempi distinti *passato in atto* e *passato in effetto.*

Farinata, sdegnoso imperturbabile, chiede a Dante: « Chi *fur* li maggior tui? » È naturale che qui convenga il tempo passato in atto. Dante gli risponde, e Farinata soggiunge:

.... Fieramente *furo* avversi
a me ed a' miei primi ed a mia parte
sí che per due *fiate* gli *dispersi.*

Dante, non meno imperturbabile e sdegnoso risponde:

S'ei *fur cacciati*, ei *tornar* d'ogni parte
.... e l'una e l'altra fiata;
ma i vostri non *appreser* ben quell'arte.

Tutti tempi passati in *atto* e in *effetto,* questi. Qui s' innesta l' episodio di Cavalcante Cavalcanti a cui Farinata assiste silenzioso e indifferente: ma poi cambia tono:

E se, continuando al primo detto,
egli HAN quell'arte male APPRESA
ciò mi tormenta piú che questo letto.

Dunque il fatto, che i partigiani di Farinata *non hanno appresa* bene l'arte del ritornare dall'esilio esercita ancóra presentemente sul fiero ghibellino un *effetto* di dolorosissima impressione, tanto grave, tanto viva, che il letto infuocato su cui l'epicureo giace gli reca meno dolore, e gli fa anche chiedere accoratamente al proprio avversario:

.... Perché quel popolo è sí empio
incontro ai miei in ciascuna sua legge?

Mi pare di aver detto abbastanza e forse troppo.

Lodi, 20 Maggio 1917.

GIOVANNI AGNELLI.

NOTIZIE

* * **Dante simbolo della patria** s' intitola una lettura di Michele Scherillo, che ora vediamo publicata dall' operoso editore Colitti nella sua buona *Collana di conferenze e discorsi* (Campobasso, 1916). Lo Scherillo vuol dimostrare, e vi riesce compiutamente, che « l'esule fiorentino a trentacinque anni è valso a impersonare in sé medesimo la storia di Firenze, anzi d' Italia, anzi d' Europa, in uno dei momenti di crisi piú feconda. La sua vita si dilarga nella vita della sua città e del suo popolo; e il suo Poema diviene la maravigliosa rappresentazione di quel periodo di estremi contrasti per la prevalenza dell'Impero o della Chiesa, di quelle lotte incessanti tra l'aristocrazia feudale o ghibellina e l'aristocrazia nuova o guelfa, di quelle agitazioni ereticali che turbano i sogni dei grossi prelati, in mezzo a cui il popolo laborioso si avanza sicuro e s'impadronisce a poco a poco del governo del Comune, resistendo alle violenze e alle ambizioni del Papa, dell'Imperatore d'Alemagna o del Re di Francia, dei grandi Ghibellini o dei magnati Guelfi ».

* * **Scuola e vita** è il titolo che Antonino Giordano ha dato a una sua raccolta di scritti varii (Milano, Vallardi, 1916) tra i quali è un saggio su *La vitalità della passione politica nella « Divina Commedia »*. Il sogno del rinnovato romano Impero, nota il prof. Giordano, « è confermazione della stessa idealità di patria a cui si allargavano i confini sino ad abbracciare il mondo ». Per Dante, antesignano del Machiavelli, la patria « è innanzi tutto rinnovamento politico e restaurazione romana, come essenziale pricipio di perfazionamento morale ».

* * Su **La vita e le opere di Dante** ha recentemente compilato un piccolo manuale il nostro egregio collaboratore prof. Natale Busetto, per la *Biblioteca degli studenti* dell'editore R. Giusti (Livorno, 1916). È un' operetta divulgativa, disignata con buon criterio, misurata con diligenza ai

bisogni cosí della scuola come della cultura generale, che fa veramente onore al buon gusto e alla sicura dottrina dell' egregio compilatore, il quale può giustamente vantarsi di esser riuscito « a trascegliere il meglio dove molto è il buono », e a « cavar luce da quel *miro gurge* che è lo spirito di Dante ».

* * Il cosí detto **Zibaldone boccaccesco**, il piú importante forse fra i manoscritti del Certaldese di sicura autenticità, è stato recentemente riprodotto, sotto gli auspicii del Ministero dell'Istruzione publica e per cura dell'illustre bibliotecario prof. Guido Biagi, in una ben riuscita edizione (Firenze, Casa ed. Olscki, 19 5) che ha il solo difetto di rimaner quasi lettera morta, per la maggior parte degli studiosi. Da una notizia editoriale infatti apprendiamo che dello Zibaldone cosí riprodotto « soli cinquanta esemplari » son « posti in commercio al prezzo di cento lire. »

* * **Nuove categorie retoriche degli studii danteschi.** F. Flamini (*Rasseg.*, II, 204) scrive: « L'estetica crociana fin da quando, meteora balenante di anatemi, si affacciò all'orizzonte, anche nel campo del dantismo creò qualche anima in pena fra gli studiosi che prima attendevano, sicuri del metodo, all'indagine letteraria. E tuttora, da quella sommaria condanna che v'è inclusa, del simbolo e dell' allegoria come elemento della creazione poetica, qualche coscienza appare profondamente, forse insanabilmente, turbata. Mentre gli estetizzanti senza scrupoli gridano: A mare la zavorra delle dottrine adombrate per figurare nella *Commedia*! si salvi *Ueber Alles* l'intenzione pura!; altri, piú storicista, ma.... non troppo, ammette che codesta gavorra, poichè D., aimè, l'ha voluto nel suo poema, va presa in considerazione; per altro subordinatamente, collocandola in seconda linea, assegnandola alle retrovie. La verità è che sugli studii danteschi, piú che in altro studio qualsiasi, non esiste una prima e una seconda linea; tutto quello che valga a far conoscere intimamente quell'*opus doctrinale*, che è al tempo stesso la nostra massima opera d'arte, merita d'essere ricercato, studiato, discusso con egual cura e compiutezza; senza restrizioni e costrizioni, intese a salvare la capra dell'arte e i cavoli delle dottrine filosofiche. — E. G. Parodi, al quale, evidentemente, sorride non poco l'idea d'impugnare, in nome dei supremi interessi della poesia (causa, non c'è che dire, simpatica) il vessillo d'un indirizzo che, secondo lui, metterebbe *in prima linea* nella *Commedia* l' allegoria, la scienza, la fonte didascalica, anziché la poesia e l'arte. Ma quest'indirizzo, sbagliato, davvero esiste? Io vedo studiosi usciti, e ne son lieto, dalla mia scuola ricercare la parte dottrinale, palese o recondita, del Poema con larghezza di preparazione. Mo non so scorgere donde mai sia lecito inferire ch'essi mettano in seconda linea la poesia e l'arte, che è quanto dire quell' opera della fantasia a cui la loro attenzione non si è rivolta in modo speciale. — Comunque sia di ciò, sento di non essere né punto né poco quel'*autorizzato ed autorevole portabandiera* che al Parodi, con chiara allusione, è piaciuto d'additare in me ai lettori del suo *Bullettino d. Soc. dant. it.* Fedele al metodo, che, senza ombra d' incertezza, se Dio vuole!, seguo da trent'anni in questi studii, professo il principio della divisione del lavoro. Ecco perché, nel campo dantesco, ho contenuto e consigliato altri a contenere la ricerca entro i limiti della determinazione della struttura dottrinale del Poema. Con questo non mi è neppure passato per la mente che s'abbia a dare meno importanza alla sua struttura artistica. Si tratta di scelta dell'argomento, non d'indirizzo. Cosí piacesse al Cielo, che, dopo i volumi sul significato e sul fine, mi fosse dato scriverne altrettanti sull'arte nella *Divina Commedia!* — Ma sono quelle restrizioni, quelle costruzioni a cui accennavo, ciò che manifestamente dà

gran pensiero al mio affezionato amico. Ebbene: si rassicuri. Nell' ultima parte del lavoro, ricercando la genesi della finzione poetica generale e dell' allegoria morale e politica (nate, io credo, ad un parto), avrò occasione di dimostrare come le ragioni dell'arte siano pienamente salvate anche accettando nella loro integrità le mie idee, e rivelerò le conseguenze d'ordine estetico di un piú coerente, piú organico ed armonico sistema di interpretazione dei simboli danteschi. Non abbia fretta di *spiegare e giustificare il suo sistema,* che già si capisce molto bene. Certo, assai prima di qualsiasi problema dantesco, sarà risolto il problema della carta: cosí anche l' ultimo volume dei *Significati* potrà vedere finalmente la luce! » – E cosí sia, aggiungiamo noi, poiché quell' « ultimo volume » è veramente atteso e desiderato. Intanto questa controversia fra i due egregi studiosi di Dante, è interessante. Le osservazioni del Parodi, alle quali allude il Flamini, son contenute nella chiusa di una recensione alla prima parte dell' opera del Busnelli su *Il concetto e l'ordine del « Par. » dant.* (Collez. Passerini, 105-113), nel *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXIII, 158.

* * Pel **secentenario della morte di Dante,** che, come è noto, sarà celebrato nel 1921, il Consiglio comunale di Firenze, accogliendo le proposte della Giunta, ha deliberato di concedere un premio di 12,000 lire per un libro di scrittore italiano intorno a *Dante,* di assegnare 3,000 lire per quattro anni per la compilazione di un *Vocabolario dantesco,* e di concorrere con 5,000 lire all'edizione nazionale delle opere dell'Alighieri alla quale sta lavorando alacremente, ormai da un quarto di secolo, la Società dantesca italiana.

* * **Il Giappone e Dante.** Anche nel lontano Giappone Dante comincia ad avere oramai il suo culto. Heizaburo Yamakava ha publicato una traduzione giapponese dell' *Inferno* accompagnata da una buona riproduzione del fresco giottesco del Palagio del Podestà, e promette presto di far seguire, alla prima, le due seguenti Cantiche per modo che si abbia una completa versione del Poema, che sarà la prima in lingua giapponese. È veramente da augurarsi che il tentativo del benemerito dantofilo non rimanga isolato, e dia buoni frutti invogliando i dotti di quella operosa nazione a piú larghi, diretti e profondi studii sul nostro piú grande Poeta e sulla lingua nostra. Intanto ci è caro annunziare che un altro giovine e dotto giapponese, venuto da qualche anno tra noi, il prof. H. Schimoi di Tohio, sta maturando il proposito di fondare nella capitale della sua patria una Società dantesca, che dovrà avere una sua propria sede in uno speciale edificio ch' egli ha intenzione di fabbricare a sue spese, e per la quale egli ha già pronti i disegni. È sperabile che all' egregio studioso non manchino gli aiuti del suo governo, come non mancheranno sicuramente l' aiuto e il consiglio degli Italiani, e specialmente della benemerita nostra Società Dante Alighieri, che ha appunto, fra i suoi principali intendimenti, quello di promuovere, dovunque e comunque, la divulgazione della nostra cultura e la gloriosa lingua d'Italia.

1917 — Firenze, Tip. Ditta M. Mozzon   Cesare Lucchesi, Gerente respons.

VIRGILIO E STAZIO

NEL CANTO XXII DEL "PURGATORIO"

I.

La scena dell'adorazione di Virgilio del canto precedente è ancor tutta spiegata agli occhi nostri. Non si direbbe che sieno a fronte due grandi antichi, perché Stazio gli si prostra dinanzi con la riverenza entusiasta di lontani secoli. E per di piú, adorato è lo spirito che Iddio condanna all'eterno esilio, adoratore un eletto all'eterna gloria, il quale attarda il suo volo alle sfere celesti per la nuova quasi non men dolce beatitudine. Chi ha invertito cosí le parti è la poesia, che restituisce le due ombre nei rapporti umani; e alla pausa del canto noi ci raccogliamo in contemplazione gioconda, ammirando i vati famosi taciti per la commozione.

L' apparir dell' angelo qui non oscura quella scena, perché Dante quasi gli passa dinanzi disattento, non abbagliato dallo splendore, non penetrato dalla voce soave: egli è tutto coi suoi grandi Latini, fisso in loro con lo sguardo, mentre si tira indietro timido ed ossequioso. Evidentemente egli vuol farci credere che cosí assorto com'è oblii di descrivere ora la « creatura bella », cagione altre volte di durevole stupore:

> Già era l'angel dietro a noi rimaso,
> l'angel che n'avea vòlto al sesto giro
> avendomi dal viso un colpo raso.
> E quei c'hanno a giustizia lor disiro
> detti n'avea *beati*, e le sue voci
> con *sitiunt* senz'altro ciò forniro.
> Ed io piú lieve che per l'altre foci
> m'andava sí, che senz'alcun labore
> seguiva in sú gli spiriti veloci.

Nondimeno il distratto pellegrino non è passato invano accanto al celeste ufficiale: egli dice di aver sentito le parole, il soffio dell'ala sfiorargli la fronte, e la propria gravezza tanto scemata che quasi non si accorge della salita. Qual è la Virtú che ora possiede e che l'Angelo gli ha riconosciuta? Mentre ammira i due antichi pensandone il bene e la grandezza, e la loro condizione tra i morti, soffermiamoci su questo punto, dal quale finirà a rischiararsi l'intero Canto, e potremo intendere che cosa rappresenti questo momento nell'azione del Poema.

Ogni volta che con svariati mezzi si compie la nozione di un vizio, e

si acquista l'abito della virtú corrispondente, questa perfezione vien raffigurata con lo splendore e la voce dell'angelo, il quale scancella lo stigma del peccato e proclama una delle beatitudini annunziate da Gesú nell'esordio del sermone della Montagna. Qui Dante ha sdoppiato l' annunzio *Beati qui sitiunt et esuriunt justitiam* per eguagliar le beatitudini al numero dei peccati, sicché il nostro Angelo dice *sitiunt,* e quello del sesto giro, dove si purga la colpa della gola, ripetendo lo stesso concetto dirà *esuriunt;* ed ha contrapposto il desiderio del giusto cosí a quello dell'oro come a quello delle saporite vivande. In tal modo oro e vivande significano l'ingiusto, il quale in verità è troppo generico perché si possa restringere a determinati appetiti, se in esso si risolvono tutte le peccaminose tendenze. Ma senza spaventarsi di queste inezie, anzi traendo partito dalla stessa inopia, Dante ha inteso a rappresentare con la conveniente grandiosità il concetto che è base del suo edifizio e si mostra in mille modi per entro il Poema. Per lui, Cupidità e Giustizia sono i due principii del male e del bene; non come forze operanti, ma come cause e caratteri etici: e lo sfacelo del mondo moderno è cagionato dall'avidità con molte forme e svariati fini; onde la lupa insaziabile proibisce la virtú e la pace al genere umano. Il sacrato Poema, che è la massima condanna dell'avarizia, è pure il sospiro piú bello e ardente verso la giustizia; e quando nell'astro di Giove sfolgoreggiano conserti nell'aquila gli spiriti giusti, Dante alla giustizia di Dio si rivolge con accento di ingenua e profonda commozione invocando la vendetta. E se per non smarrirci tra le figure e i miti del Poema, e le generose invettive (fresco è il ricordo di Ugo Ciapetta), e le amichevoli conversazioni (principalissima quella di Marco Lombardo), preferiamo un' esposizione ordinata e piena della sua dottrina, sta tutta nei rigorosi sillogismi della *Monarchia,* e si compendia cosí: alla giustizia è contraria massimamente la cupidigia; rimossa del tutto la cupidigia, niente rimane contrario alla giustizia. Con la morale si fonde la politica; e l'esercizio della giustizia è attribuito all'unica e somma autorità nella vita civile dei popoli, erede del romano Impero, il Monarca, come il piú alieno dalla cupidigia; sicché per il fondamento della sapienza che sostiene quella come tutte le virtú, con l'opera del Monarca si congiunge la dottrina dei filosofi, rivelata quindi alle moltitudini dai grandi poeti e instillata con le belle finzioni. Tornando ora ai nostri, con quel motivo artistico della poca attenzione di Dante all'angelo, cospira dunque un' altra idea. L' ufficio del celeste messaggiero è come ridotto a una mera formalità innanzi a coloro che non molto avevano penato a raggiungere questa felicità del giusto. Dante usava di chiamar sé stesso il poeta della rettitudine, ossia giustizia, per le canzoni morali che si proponeva di commentar tutte nel *Convivio;* Virgilio nel suo canto imperiale risplende di sapienza civile: la loro coscienza non vuole altri inviti ed altri stimoli, e passano oltre senz' arrestarsi.

E Stazio? Come mai egli, poeta della medesima scuola, si era macchiato di avarizia, ossia, beninteso,

cupidigia, avidità? E come domandarglielo ora, dopo cosí alta dimostrazione d'affetto, senza scoprire una punta di biasimo, e quale biasimo, per lui? Non si tratta qui, come a taluno piace di credere, della stranezza che un poeta fosse avaro e taccagno; sibbene che quel poeta, educato a quella scuola, vissuto alla corte di Cesare, si macchiasse della colpa che a Dante appariva il male costituzionale del peggiore dei mondi. Dopo le dichiarazioni di Stazio, pensando al luogo dove l'ha trovato, Virgilio stenta quasi a riconoscerlo il legittimo discepolo che egli si professa. Sconosciuti l'uno all'altro, Virgilio gli aveva chiesto in maniera garbata ma spiccia: *chi fosti, e perché tanti secoli giaciuto qui sei;* ma per lo strascico inatteso della prima questione *(chi fosti)*, la seconda rimase senza risposta, assorbita nella commozione del momento. Ed egli costretto a ritornarvi sú dal vivo desiderio, che probabilmente si dipingeva anche sul volto del suo alunno, comincia con un peritoso preambolo, che trasforma la curiosità inquieta in preoccupazione timida e affettuosa.

Quando Virgilio cominciò: Amore
acceso da virtú, sempre altro accese,
pur che la fiamma sua paresse fuore.
Onde dall'ora che tra noi discese
nel limbo dell'inferno Giovenale,
che la tua affezion mi fe' palese,
Mia benvoglienza inverso te fu quale
piú strinse mai di non vista persona,
sí che or mi parran corte queste scale.
Ma dimmi, e come amico mi perdona
se troppa sicurtà mi allarga il freno,
e come amico omai meco ragiona,
Come poté trovar dentro al tuo seno
luogo avarizia, tra cotanto senno
di quanto, per tua cura, fosti pieno?

E questo è pure il principio di uno splendido dialogo, gara di affetto rispettoso e di premure: su per una scala dolce, tra due pareti che escludono la vista da ogni parte, e permettono agl'interlocutori di raccogliersi in lontani ricordi, Dante assiste, senza mai intervenire, alla conversazione degli antichi Romani, da lui resuscitati. [1]

II.

Si sa che egli esaltava i cittadini di Roma antica, non come umani, ma divini, le pietre che nelle mura sue stanno, degne di riverenza, e il suolo dov'ella siede, degno oltre quello che per gli uomini è predicato e provato. Le sue strade egli popolava di generosi guerrieri e di belle e caste matrone, di gravi senatori e di sapienti magistrati; intravide, col pensiero, il trionfo di Cesare, e l'esercito imperiale in atto di muovere per lontana spedizione, la coronazione di un poeta, il lustro della corte; ma ora si compiace a immaginare Virgilio ragionante per vie solitarie con un degno amico, intorno alla poesia e alle sorti umane.

Giovenale avea cantato gli applausi onde il popolo dell'urbe festante acclamava il dolce poeta della

[1] È impossibile rassegnarsi al giudizio di A. Galletti, *Il C. XXII del "Purgatorio"*, Firenze, Sansoni, 1909, p. 7, che la parte maggiore, i primi 120 versi, di questo canto « formano quasi una parentesi », un episodio puramente ricreativo. Costituiscono invece, come si vedrà, una parte necessaria nell'organismo del Poema.

Tebaide: si accorre (traduce il Gargallo),

> si accorre
> alla gioconda voce e al favorito
> carme de la Tebaide, appena il giorno
> Stazio fissonne, e giubilar fe' Roma;
> tant'egli ispira nell'attonit' alma
> soave ebbrezza, tanta per l'orecchio
> bee voluttà, quasi baccante, il vulgo.

Giovenale appunto, arrivando nel limbo, aveva palesato nobilmente a Virgilio l'affezione, dovrebbe dire riverenza, di Stazio: ma già il suo poema, tutto pieno, per dir cosí, di lui, è conchiuso nella finale adorazione dell' *Eneide,* e il suo poema, giova ricordarsene, finge Dante che sia tutto noto a lui [1]. Da allora Virgilio ricambiava Stazio di pari amore. Ed è l'amore di persone lontane non mai conosciutesi, come nei romanzi del tempo nuovo; colà il breve godimento quasi sensuale di due anime, qui amicizia perenne e feconda, nell'amore del bene. E se l'innamorarsi per fama è naturale impulso in ogni epoca intellettuale; onde superflua è l'autorità di Cicerone a provare che in ciò l'anima romana fosse anzi piú squisita e pronta; nelle parole di Virgilio: *Mia benvoglienza inverso te fu quale Piú strinse mai di non vista persona,* con la sentimentalità echeggiano spunti melodici del moderno repertorio. I poeti parlano il linguaggio dei poeti: la musa dantesca coglie fiorí dai verzieri romanici, per adornare la sapiente e magnanima antichità. Cosí i due vetusti, uno tra i sospiri del limbo, l'altro fra le amare medicine del vizio, si amavano senza conoscersi, e ritrovandosi per imperscrutabile consiglio divino e col mezzo di Dante, effondono i loro affetti.

Virgilio incalza: la compagnia dell'amico è tanto graziosa che breve gli sembra il tempo trascorso con lui; è sottinteso, quali che fossero i suoi falli; poi introduce la domanda, e si sofferma a chiedere anticipatamente perdono, a invitarlo che usi della stessa amichevole libertà; e in fine nel manifestarla soggiunge la lode del gran senno di lui, che nel fato di Tebe, come egli aveva fatto in quello di Ilio e di Turno, cantò l'adempimento di un alto consiglio di giustizia. C'è poi un inciso, *tra cotanto senno Di quanto, per tua cura fosti pieno,* che sembra messo apposta per non arrogarsi merito nel merito di Stazio. Che se il profondo concetto morale, gli esempii di Pigmalione e di Polinestore, la giustizia di Enea, la virtú degli eroi erano valevoli (e tali furono, come si vedrà), a far sapiente un ammiratore dell' *alta tragedia,* non dev'esser lui a dirlo. Stazio intende, e sorride:

> Queste parole Stazio muover fenno
> un poco a riso pria, poscia rispose:
> Ogni tuo dir d'amor m'è caro cenno.
> Veramente piú volte appaion cose
> che danno a dubitar falsa matera
> per le vere cagion che sono ascose.
> La tua domanda tuo creder m'avvera
> esser ch'io fossi avaro in l'altra vita,
> forse per quella cerchia dov'io era.
> Or sappi che avarizia fu partita
> troppo da me, e questa dismisura
> migliaia di lunari hanno punita.

[1] È una ingenuità il domandarsi come avesse fatto Virgilio a conoscere la *Tebaide;* e non vale la pena di dimostrarlo quando egli sa tutto quello che piace a Dante di fargli sapere.

Egli gode di non esser trovato in quel fallo, e però il suo sorriso di compiacenza, scevro di ogni iattanza, si risolve in un complimento. E inoltre cerca di scusarlo dell'erronea credenza dimostrata nella domanda; e ben lontano dal sentirsene turbato, lo ringrazia come di un caro ed ambito segno di amore. Cosí si estrinseca un ideale di amicizia d' incomparabile finezza, fatta di sollecitudine: simpatia profonda, che opera piú che non si manifesti; compostezza e verecondia; blandimento dei sensi piú squisiti e nobili; occultamento dei proprii meriti per il sacrifizio che l' amicizia impone. Non può dolersi Virgilio dell'errore suo, al quale ogni apparenza lo indusse. E persino dove si sarebbe aspettato un rincalzo a questa scusa, spunta un *forse* (*forse per quella cerchia dov'io era*), sia perché non è conveniente il sentenziar sicuro innanzi a un tant' uomo, sia perché avendo Stazio troppo insistito sull'efficacia di quella causa, gli sorga veramente il dubbio che altri indizii non fornissero materia di giudizio al savio, sebbene nulla, neppur le meditazioni delle anime purganti, avesse accennato alla presenza dei prodighi in quel cerchio.

Egli adunque, il poeta, fu troppo lontano dall' avarizia, assai piú che non dovesse. Ora se la follia spendereccia non è peccato minore, essa, ben lungi dal suscitare ugual ripugnanza, né costituisce la rovina dell'umana coscienza, né è la forma specifica della corruzione presente, secondo Dante: il quale respira ormai per il suo Stazio, che generoso e incurante del denaro come un poeta, passò il segno, peccò di dismisura. La virtú, per il diffuso principio aristotelico del giusto mezzo tra gli estremi viziosi, era chiamata essa medesima misura; e poiché in quella civiltà feudale si assommava nella cortesia, questa definivano per misura, attribuendosi anche un tal nome alla virtú che piú tenevasi in pregio, la liberalità. Cosí avarizia e prodigalità si chiamavano dismisura, e tra le due specialmente la prima. Dante nella canz.: *Doglia mi reca nello core ardire,* parla soltanto di quella dismisura, e la rappresenta quale tipo della malvagità, compendio di ogni colpa. Se dunque nel severo ordinamento dei regni dell' espiazione, egli puní la prodigalità alla stessa maniera dell' avarizia, nel fondo dell' anima, e non nel fondo soltanto, perdonava piú volentieri questa dismisura a Stazio, che non avrebbe fatto dell' altra. E nel canone dei peccati capitali la prodigalità non era compresa.

Eppure di questa colpa di Stazio nulla conoscono gli storici, né credono che Dante ne sapesse di piú. Ignote a lui le *Selve,* donde si argomentano i casi e l'indole del complimentoso poeta, altro non gli fornivano le altre opere che la prova dell'ammirazione per Virgilio: la prodigalità di Stazio cosí rivelata dev'essere ed è sicuramente invenzione di Dante per suoi fini speciali. Forse un appiglio trovò in quella stessa satira di Giovenale, che dopo aver parlato dell'accorrere di tutta Roma ai versi di Stazio, soggiunse che questi nondimeno soffriva la fame se non vendeva allo splendido istrione Paride un suo

libretto per pantomima[1]. Se Stazio venne in Roma invitato, acclamato, onorato dalla città e dalla corte, Dante immaginò probabilmente in quelle angustie l'effetto di scialacqui e di sperperi. Stazio prosegue:

E se non fosse ch'io drizzai mia cura
quand'io intesi là dove tu chiamo,
crucciato quasi all'umana natura:
— Perché non reggi tu, o sacra fame
dell'oro, l'appetito dei mortali? —
voltando sentirei le giostre grame.
Allor m'accorsi che troppo aprir l'ali
potean le mani a spendere, e pentémi
cosí di quel come degli altri mali.
Quanti risurgeranno coi crin scemi
per l'ignoranza, che di questa pecca
toglie il pentir vivendo e negli estremi!
E sappi che la colpa che rimbecca
per dritta opposizione alcun peccato,
con esso insieme qui suo verde secca.
Però s'io son tra quella gente stato
che piange l'avarizia per purgarmi,
per lo contrario suo m'è incontrato.

Stazio, perseverando nell' errore, sarebbe dannato a giostrare miserabilmente col sasso di Sisifo, se non si fosse corretto per una esclamazione irosa che tuona nell'*Eneide;* dove il poeta raccontando l'uccisione di Polidoro, per mano di Polinestore, che ora serve alla meditazione degli spiriti purganti della dismisura, dopo aver sfoggiato degli splendidi mezzi dell'arte sua, grida: *Auri sacra fames Quid non mortalia pectora cogis?* E questa voce gli mozzò le ali alle mani, donde si sparpagliavano a volo aurei e sesterzi. Comprese e si turbò e si ravvide: *drizzai mia cura Quand'io intesi.* Quelle parole per verità contengono l'esecrazione della cupidigia, che per nascondere un delitto, costringe a commetterne un altro piú grave, e avrebbero anzi dovuto incoraggiare un prodigo. Dante le intese in senso piú largo e attribuí a Stazio la sua interpretazione. *Auri sacra fames* interpretava Dante la santa, la giusta brama dell'oro, ossia proprio la misura; *cogere* era per lui frenare, e questa una cosa stessa con il reggere, onde attribuiva alla legge l'ufficio di freno, ed al re l'uso di esso. Non altrimenti sonava il proverbio imperiale: *Roma caput mundi Regit orbis frena rotundi.* Soltanto con questa interpretazione il prodigo si sarebbe ravveduto e corretto. E l'errore, che qui costituisce il fulcro della concezione fantastica, piú che d'ignoranza (la quale anche c'è), è effetto del metodo ermeneutico allora in uso, per il quale nei poeti si cercavano reconditi sensi, veri e ordinati manuali di dottrina. Se quindi badiamo alle parole successive di Stazio, non solo egli si ravvide del male della prodigalità, ma anche di altri che si annidassero nell'animo suo: *Cosí di quel come degli altri mali.* Dunque *sacra fames auri* è misura virtuosa nell'amore dei beni mondani, e però si accompagna col concetto della giustizia, e si estende ad ogni altra inclinazione: cosí tutto l'abito virtuoso di Stazio muove e si forma, per la meditazione dell' *Eneide,* con l' arte del poetare. Il sapere, la dottrina è causa del suo pentimento, e perciò avverte che l'ignoranza suole abbandonare altri alla dannazione: egli

[1] M. Scherillo, *Stazio nella "Divina Commedia"*, nella pubblicazione della R. Accademia scientifico-letteraria di Milano pel suo cinquantenario, *Studi di filologia, filosofia e storia,* Milano, 1913, p. 237 seg.; una parte era stata pubblicata in *Atene e Roma,* V (1902).

non verrà umiliato, col capo ignobilmente raso, al cospetto di Dio giudicante nel giorno supremo, perché la mente sua fu rischiarata con lo studio del predetto poeta. Da ciò risulta chiaramente quale sia l'ufficio della poesia, e quanta l'efficacia morale esercitata soprattutto da Virgilio; onde Stazio conobbe la faccia della giustizia; e divenne a sua volta artefice di miti sapienti ed istruttivi, pei quali, come è celebrato nel *Convivio,* rappresentò la riverenza giovanile in Tideo, e il leggiadro pudore nelle vergini Deifile ed Argia, e la verecondia in Polinice. In fine del suo discorso Stazio, quasi a confermare il largo significato dell'ammonimento virgiliano, dice con le belle immagini degli uccellacci che si straziano col becco, e della pianta malefica inaridita, che in quel girone e in tutti gli altri sono punite le colpe opposte: ma in realtà la dottrina aristotelica e tomistica della dismisura interviene soltanto per gli estremi della liberalità cosí nell'Inferno come nel Purgatorio, perché si prestava ad effetti estetici ed a propositi speciali, e rispondeva ad una specie di tradizione poetica piú che filosofica. Guai se l'Alighieri avesse forzato il suo genio a ricalcare un sistema dottrinale: la poesia aliena dalle severe ultime deduzioni della filosofia, può e sa figurare soltanto ciò che tocca veracemente lo spirito e il sentimento nostro.

III.

Stazio ha finito appena, che Virgilio lo incalza con una seconda, piú grave domanda, la quale introdotta *ex abrupto* viene incontro finalmente ad un'altra nostra meraviglia. Perché Stazio era salvo? Se Virgilio fosse facile agl'impulsi, lo avrebbe interrogato anzitutto su di questo: ma non bisogna farlo parer tale, e, peggio, invidioso della sorte toccata al minor poeta: solo allorché la lunga consuetudine ha tolto alle reciproche confidenze ogni ombra sinistra, Dante fa scoccare dalle sue labbra l'ultima domanda, la cui importanza se meritava il posto d'onore nell'ordine dei suoi concetti, ne ha uno ancor maggiore nella scala ascendente della gloria di Virgilio. Cosí la convenienza dei caratteri e delle situazioni ci guida naturalmente verso la catastrofe del dramma:

> Or quando tu cantasti le crude armi
> della doppia giustizia di Giocasta,
> disse il cantor dei bucolici carmi
> per quel che Cliò lí con teco tasta,
> non par che ti facesse ancor fedele
> la fe', senza la qual ben far non basta.
> Se cosí è, qual sole, o quai candele
> ti stenebraron sí che tu drizzasti
> poscia di retro al Pescator le vele?

Qui per la prima volta Virgilio è il cantore dei bucolici carmi, e questo perché codesto non men prezioso lavoro, accennando altri suoi meriti, desti nuove aspettazioni. Si riputava che il *carmen bucolicum,* piú profondo dell'*Eneide* per estro arcano che al poeta stesso oscurava i suoi concetti, contenesse fatidiche rivelazioni. E per il fascino delle cose ardue, Dante negli ultimi anni volle provarsi anche lui a rivestire di soavità idilliche pensieri e sentimenti nella forma dell'egloga, e ne iniziò in Italia il culto glorioso e fecondo. Or quella domanda è un costoso ricamo di blandizie e di vago presentimento, di timida speranza e di vereconda dissimulazione.

Ecco: la poesia di Stazio fa sentire il tocco stesso della musa Clio, invocata a intrecciare con lui la fantasia e il canto; ancóra è viva l'impressione delle *crude armi*, la guerra furibonda attizzata da odii tanto piú truci quanto piú stretto il vincolo del sangue nei belligeranti. E Virgilio penetra nel senso recondito dell'azione, lo sterminio dei Laiadi, contro ogni forza umana, perché sparisse il seme dell'immane delitto, e intende la catarsi finale nell'intervento di Atene, sapiente e gentile: ma altro non trova che paganesimo, e nel dubbio c'insinua il confronto con piú profonda poesia. Quando poi chiede che Stazio dica qual sole lo irradiò perché egli mettesse la navicella sulle acque della Fede, ma si corregge e riduce il sole a modeste candele, allora vi sentiamo il timore di non esagerare quella luce, che, come egli ben sapeva ormai, in lui appunto era brillata, vediamo insomma quel medesimo significativo riserbo che usò la prima volta quando disse: *Tra tanto senno....*[1] Se dissipò a molti le tenebre, tra i molti stava forse chi meglio penetrò l'arte e la scienza dell'*Eneide,* e con piú acconcia preparazione in migliori circostanze viveva per intendere l'ispirato carme.

Stazio conferma súbito il vago sospetto, e riprende l'immagine del lume, atteggiata in una nuova e graziosa similitudine, per mostrare di averne compresa la riposta intenzione:

E Stazio a lui: Tu prima m'inviasti
  verso Parnaso a ber nelle sue grotte,
  e poi appresso Dio m'illuminasti.

Facesti come quei che va di notte
  che porta il lume dietro e sé non giova,
  ma dopo sé fa le persone dotte,
Quando dicesti: Secol si rinnova,
  torna Giustizia e primo tempo umano,
  e progenie discende dal ciel nuova.

La quarta egloga che celebra la nascita di un bambino fatale apportatore dell'aurea età nel mondo, è documento importantissimo dell'idea dell'impero universale, in Roma. Sorta nella civiltà assira, trasformata nella persiana, arricchita di elementi intellettuali nella greca dopo la consacrazione di Alessandro nel tempio di Ammon, improntata dalle profezie messiniache degli Ebrei, Roma la ereditava ora nella piena coscienza della sua incrollabile compagine. L'ultimo ciclo storico e siderale non tardava ad iniziarsi, se quattro ne assegnavano al mondo i veggenti, e con quell'impero trionferebbe la luce di Ormuz sulle tenebre del male, si redimerebbero gli afflitti, pace e giustizia regnerebbero, e la gente umana, auspice Roma, adempirebbe gli alti suoi fini. Questo il destino di Roma. Ma il legame tra l'egloga di Virgilio e l'idea dell'impero universale se era veduto chiaramente dai contemporanei, ci si è rivelato appena in questi ultimi anni per gli studii assiriaci e giudaici. Invece i dottori della Chiesa, e tra essi sant' Agostino, opinarono ben presto che Virgilio predicesse inconsapevolmente (e non mancò chi dicesse consapevolmente), la nascita del Cristo. Questa interpretazione, sebbene contrastata da qualche gran dottore, pose cosí salde radici che non perí mai del tutto. E per verità nel vaticinio virgiliano, echeggiante responsi sibillini, non

[1] Lo Scherillo, cit. p. 239, intende nel sole una grazia divina, e nelle candele l'insegnamento umano, e forse è piú nel giusto.

solo vi è l'aspettazione di un fanciullo divino, ma la stessa parte relativa all'impero di Roma risultava pienamente avverata in quanto che il cattolicismo religioso è dovuto appunto alla cattolicità del suo impero. Dal canto suo Dante congiungeva strettamente l'impero universale con la Redenzione, e sperava appunto la felicità del mondo dal retto funzionamento delle due potestà, temporale e spirituale; e quello stato felice raffigurava pure col secolo di oro e col Paradiso terrestre. Cosí aveva esortato Enrico VII, mentre durava l'accordo col pontefice, a compiere la sua impresa intonandogli il principio dell'egloga virgiliana. E però egli ebbe la piena certezza che l'inspirato cantore del romano impero, alto ministro della giustizia nella sollecita disposizione di Dio, ricevesse un barlume dell'avvento del Redentore appunto perché l'impero non poteva sussistere senza la luce della grazia. In quella idea millenaria, rientrano i suoi famosi simboli del Veltro e dell'albero edenico. Nell'alta mente di Dante si fecondano di novella vita le grandi idee dell'umanità; che nel loro cammino dalle rive del Tigri all'Arasse, e dal Nilo al Tevere per successivi lavacri mondandosi di quel che la superstizione e la barbarie vi avevano attaccato, diventano luminoso concetto della grande famiglia umana sapiente e amorevole e possente, governata dalla giustizia e tutta ricongiunta in Dio.

Dante esclude che la *Tebaide* accenni a sentimenti cristiani, e lo stèsso fa implicitamente della *Achilleide;* sicché non sono conclusive le ricerche indirizzate a questo fine. Idee di uno spiritualismo piú schietto con un po' di buona volontà vi si sorprendono, ma conserte come sono con miti che si affollano da ogni parte in quella lussureggiante e artificiosa fantasia, non valgono nulla, specialmente al paragone di altri poeti.[1] Dante s' inspirò ad un gruppo di tradizioni meglio che ad una leggenda relativa a Stazio, la quale se esiste (e ciascun lo dice, ma nessuno lo sa, e questa delle leggende è una vera fissazione), certamente non aveva credito. La venerazione di Stazio per Virgilio, le sparse narrazioni sulla santità di alcuni grandi pagani, delle quali accolse parecchie, la ferma opinione di quel vaticinio, la fama di conversioni da esso operate, come nei tre santi martiri Secondiano, Marcellino e Veriano, avevano tale base nella co-

[1] Notevole ciò che si è detto sulla descrizione dell'ara della Clemenza in Atene: M. SCHERILLO, *Stazio nella " D. C. "*, cit. p. 248, segg. G. ALBINI, in *Atene e Roma,* V, 561 segg.; G. E. PARODI, in *Bull. d. Società dantesca,* IX, 311 segg. Il fatto (su cui ora insiste C. LANDI, *Sulla leggenda del cristianesimo di Stazio*), Padova, 1913 (estr. da *Atti e Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti,* XXIX, disp. III), che essa sia stata identificata col tempio *al dio ignoto* del quale secondo gli *Atti degli Apostoli* parlò san Paolo agli Areopagiti, se può giovare a spiegare come Dante pensasse a salvar Stazio, ci rende impossibile intendere come egli abbia rappresentato in Virgilio o in sé stesso qui tanta ignoranza. Per chi ci credeva, esso era un documento piú che sufficiente della cristianità di Stazio: e se invece questa cristianità è presentata come una cosa nuova, vuol dire che Dante o non conobbe quella identificazione, o non vi prestò nessuna fede.

scienza pubblica e nella sua cultura che lo confortarono a fingere in piena buona fede la salvazione di Stazio. Quanto alla storia, moltissimi furono indotti al cristianesimo dalla stessa cultura pagana, o per le dottrine degli Stoici, o pei libri di Filone Alessandrino, o finalmente per gli scritti dei Neoplatonici. Ora tra l'ingenuo racconto popolare e l' invenzione dei grandi artisti, vi è un abisso. La semplice conversione è un fatto, per dir cosí, enunciato, non concreto: c'è la linea della figura, non la figura, il disegno, non i colori; la conversione acquista realtà e significato quando si rappresenti l'arcana trasformazione dello spirito, il passaggio quasi da un mondo ad un altro. E non basta: occorre pure, quanto all' azione del Poema, un suo fine e un legame necessario. La scheletrica leggenda non dà al fatto gli elementi della realtà e della necessità, che sono nella natura stessa, ma glieli dà invece il gran poeta che crea con le leggi della natura. Stazio che fu destato dal grido di *Auri sacra fames* e si corresse, al vaticinio rimase invece come stordito, ed occorse una lunga serie di casi perché egli annaspando nelle tenebre dietro a quel barlume, scorgesse finalmente la chiarità della nuova fede. Cosí Dante ricostruisce pure un episodio del primo Cristianesimo in Roma.

Per te poeta fui, per te cristiano:
  ma perché veggi me' ciò ch' io disegno,
  a colorare stenderò la mano.
Già era il mondo tutto quanto pregno
  della vera credenza, seminata
  per li messaggi dell' eterno regno;
E la parola tua sopra toccata
  si consonava ai nuovi predicanti,
  perch' io a visitarli presi usata.
Vennermi poi parendo tanto santi,
  che quando Domizian li perseguette,
  senza mio lagrimar non fur lor pianti.
E mentre che di là per me si stette,
  io li sovvenni, e lor dritti costumi
  fer dispregiare a me tutt' altre sette.
E pria ch' io conducessi i Greci ai fiumi
  di Tebe poetando, ebb' io battesmo,
  ma per paura chiuso cristian fumi,
Lungamente mostrando paganesmo;
  e questa tepidezza il quarto cerchio
  cerchiar mi fe' piú che il quarto centesmo.

Gli apostoli, messaggi dell'eterno regno, avevano seminata la parola di Gesú in Oriente e in Occidente; e come dai semi nascosti si copre improvvisamente la terra di verdura e di spighe, venivano moltiplicando intorno a Stazio i neofiti, e facevano popolo, e i martirii lo accrescevano. Che cosa volevano essi finalmente? Il poeta dell' aristocrazia pagana cominciò a prestar l'orecchio alla propaganda formidabile, e i versi di Virgilio s'illuminarono ora per la prima volta nel suo intelletto. Bisognava indagare, accertarsi; ed egli frequentò i Cristiani, ne cercò l'amicizia in privato, li osservò riuniti alla preghiera e al consiglio: gli parvero santi; allora la curiosità si muta in consuetudine, in bisogno dello spirito, e comincia a interessarsi direttamente, e gli si dileguano le nebbie che l' ignoranza e le calunnie avevano intorno a lui addensate. Ma intervenne un fatto che lo strinse con piú saldi vincoli, le persecuzioni ordinate da Domiziano, ignote alla storia critica, notissime alla medioevale da Sant'Agostino ad Orosio e a Vincenzo di Beauvais; il pianto dei Cristiani fe' versar lagrime a Stazio, e nel dolore comune egli non rimase piú inerte. Cercò di assisterli, soccorrerli, i bene-

ficii lo strinsero ad essi col legame tenace che il benefattore avvince al beneficato, quasi padre alla sua creatura. Né mai si smentirono nella lunga dimestichezza quei santi, né si appannò il cristallo delle loro virtú; e quanto era cresciuto il suo amore, e quanto nella mente avea preso stanza e signoria quella dottrina, tanto egli s' era alienato dai pagani e dalle sue credenze anteriori. Non restava altro omai che la consacrazione del suo cristianesimo, il battesimo, e questa semplice formalità fu compiuta, forse tutt' a un tratto. Ma un uomo vissuto sempre tra la corte di Cesare e le piú illustri magioni, noto al gran ceto dell'Urbe, favorito e regalato, non poteva mai uscirne del tutto e ribellarsi. Oltre ai pericoli, vi era pure un fondo persistente di consuetudini e di educazione: e il poeta che non era nato col cuor di Scevola e di Saulo, il gentile e delicato tolosano (tale lo credeva l'Alighieri), si acconciò ad una doppia vita, pagana all'esterno, cristiana all' interno, le cui forme Dante non ci lascia seguire negli aspetti particolari. Intanto egli compiva la *Tebaide* e metteva mano ad un nuovo poema: perché non finí anche l'*Achilleide?* Lo sopraggiunse la morte o il fastidio della finzione? Un velo impenetrabile avvolge l'uomo a questo punto; e la nostra immaginativa ha campo di seguire il piacer suo. Ma se i particolari accidenti ci sono ignoti, ben conosciamo di lui tutta l' anima, mercé di Dante. Stazio è figlio della sua arte: da lei ha tratto la vita e le sue norme, la fede, tutto; e la sua felicità è nelle lodi e negli applausi che per lei gli vengono, ed a cui pospone anche la salute spirituale. Natura impressionabile, quasi romantica, è pronto negli affetti, sia la gioia o il dolore; ma perciò gli manca vigoria e tenacia. Persino lassú egli ha reminiscenza del suo parlar retorico, quando dà becco di avoltoio alla colpa, e le ali alla mano, e si compiace dell'opera sua, se con l'accenno ai fiumi di Tebe rileva il passaggio dell'Asopo, e la mischia nell' Ismeno.

IV.

Ma il nostro spirito non è pago se non vede il fine dell'episodio staziano, e il suo legame con l'azione principale. La parte di Stazio è in questi due canti: piú oltre nel XXV, compiuta la visita dei golosi, Virgilio lo inviterà ad esporre una dottrina fisiologica e metafisica, non perché egli non sappia, ché anzi in certa sua immagine riassumerà già prima tutta la sostanza di quella dottrina, ma per cortesia, e per una particolare convenienza, e come un vecchio, ancor valido professore, famoso per lungo zelo, si lascerebbe supplire da uno scolare provato.[1] Le notizie che al momento dell'incontro Stazio fornisce sulla liberazione delle anime purganti e poi sulla condizione di quel suo girone saprebbe dirle ogni altro abitatore del sacro Monte. Non esiste ordine particolare d'insegnamenti attri-

[1] È un conforto che la stessa opinione sia stata accettata e difesa da F. D'Ovidio, *Il " Purgatorio " e il suo preludio,* Milano, Hoepli, 1906, p. 555; e ricorderò anche il mio scritto, *Un capitolo di scienza dantesca,* in *Rivista d'Italia,* febbraio 1910, p. 175.

buito a Stazio; e però l'idea che egli sia simbolo di un grado di conoscenza, non si regge, sebbene sia accettata quasi comunemente. Altri indizii e fatti bisogna guardare. Piú splendida delle stelle dell' Orsa, la Giustizia guida gli uomini sicuramente al tranquillo porto della pace: ivi è il bene, ivi è dato agli spiriti sacri trarre dal plettro soavi melodie che consolano gli uomini: e questi guarderà vigile ed amoroso, sollecito non di sé ma della loro felicità, il Monarca. Stazio sentí la parola di Virgilio, e si fece insieme poeta e virtuoso; e fu buono e perfetto il concetto della sua virtú quando si accese del raggio della Fede brillato nel dolce vate per consiglio divino. Egli fra il crollo della Montagna e il *Gloria* del regno santo esce purificato della minor colpa di dismisura proprio al passaggio di Virgilio e di Dante, e resta sulla scena tra il varco di questo cerchio e l'altro della gola: le sue rivelazioni, il suo discorso dottrinale si svolgono per l'appunto in mezzo alle due beatitudini della giustizia e in onore di Virgilio. Egli ascende, dopo aver raggiunto la perfetta virtú, alla beatitudine celeste, come gli uomini per la guida dei poeti e dei filosofi e gl'insegnamenti spirituali saliranno alla visione di Dio. Ora quel Dante che se ne sta quasi in disparte ad ascoltare, qui si sporge con tutto il suo concetto e proposito. Della doppia guida alla felicità, l' una filosofica e temporale, l'altra spirituale ed eterna, Virgilio è la prima, Beatrice la seconda; come il paradiso terrestre è simbolo dell'una felicità, e il celeste dell'altra. Sicché rappresentando la visione del purgatorio il cammino verso la perfezione terrestre, la somma dell' ufficio di Virgilio sta nel conferimento della suprema virtú, la giustizia. Stazio è in sé la dimostrazione concreta dell' opera di lui artistica e morale. Questo momento adunque è riserbato alla glorificazione del savio gentile che ha guidato il nostro Dante, perché ormai il suo ufficio sta per finire quando superate le due facili balze apparirà lo splendore divino di Beatrice, ed il miglior frutto è colto dal suo insegnamento. Dante ha sentita anch' egli la parola, « che per lungo silenzio parea fioca », ha raggiunto la perfezione del giusto; gode nel suo spirito di questa pace sicura e feconda; ed ora a lui, come già a Stazio, sgorga il canto inspirato sacro alla Virtú e alla Fede. Stazio è un riverbero di Dante. Ecco la glorificazione, stavo per dire ora l'apoteosi di Virgilio, anzi ecco Virgilio, sapientissimo e lieto dispensatore di diletto e di sapere e di bontà. A lui non faranno corona gli angeli con fiori ed inni; né i vegliardi del Vecchio Testamento, e i preconi della santa novella, e i contemplanti e i profeti come nei bassorilievi della cattedrale di Zamora: egli è rimasto pagano. Ma tutta la gloria del paganesimo si raccoglie in Virgilio, e senza il paganesimo non sarebbe la perfezione e la felicità del Cristianesimo. Quella è gloria eminentemente umana, gloria di cittadini e di filosofi, di guerrieri e di magistrati, di imperatori e di poeti, coronati della stessa fronda, sacra ad Apollo. È una concezione della Storia degna della mente di un Titano, ma dove non c'è nulla di violento nella sua maestosa armonia e nella sua base solida ed ampia.

V.

Che pensa il cantore di Enea e il profeta dell'aureo secolo a tali suoi effetti? La scena resterebbe qui muta, se Stazio non sovvenisse, profittando amabilmente dell'esortazione a interrogare:

Tu dunque che levato m'hai il coperchio
che nascondeva quanto bene io dico,
mentre che del salire avem soverchio,
Dimmi dov'è Terenzio nostro antico,
Cecilio, Plauto e Varo, se lo sai;
dimmi se son dannati ed in qual vico.

Prima di raggiungere la cornice superiore alla quale manca poco ormai, Stazio chiede quel che piú gli sta a cuore, notizie dei compagni di arte, e ritorna poeta, quasi direi pagano. In tal modo egli distrarrà Virgilio dal confronto della sua dannazione con la beatitudine del discepolo. Lo studio ci rende familiari ed intimi autori molto distanti, e Stazio ne domanda come di persone note: tutti poeti. *Terenzio nostro antico,* il loro Terenzio, affinché non si confonda con altri; Varo, l'amico di Virgilio, editore dell'*Eneide,* scrittore di una tragedia e di un poema, *forte epos;* e non già Varrone celebratissimo per opere di erudizione, non di poesie, né quell'Atacino le cui satire son vilipese da Orazio: è insomma *Varius,* non *Varro.* Eppure Dante conobbe appena un frammento di Terenzio, riferito da Cicerone, oltre a notizie sparse in sant'Agostino e nel *Tresor* di Ser Brunetto; nulla di Plauto, tanto meno del piú vecchio comico Cecilio, e di Vario: questi nomi congiunge qui proprio come stanno due volte nelle epistole di Orazio. Sicché egli non ne serbava alcun ricordo vivo, e qui sfoggia una povera erudizione. Ma chi sa quanta brama sentí egli di conoscere quella vietata antichità! Oh se a lui avesse Iddio conceduto di conversare davvero con l'ombra di Virgilio, non gli avrebbe certo domandato se Plauto e Terenzio erano dannati ed in qual vico, ma che cosa scrissero e come, e quali belle immagini e situazioni e figure crearono!

Virgilio risponde dando notizie di quegli antichi ed anche di altri:

Costoro e Persio ed io ed altri assai,
rispose il duca mio, siam con quel greco
che le Muse lattar piú che altri mai.
Nel primo cinghio del carcere cieco
spesse fiate ragioniam del monte
c'ha le nutrici nostre sempre seco.
Euripide v'è nosco ed Antifonte,
Simonide, Agatone, ed altri piue
Greci che già di lauro ornar la fronte.

Egli è sempre il liberale Virgilio il quale dà piú che non gli si chieda, e fornisce notizie persino dei greci predecessori e maestri, e dove stanno, e come intorno ad Omero la bella famiglia nudrita col latte delle Muse passi il tempo ragionando di poesia e di poeti: e Stazio dovrà pensare che anche di lui parlassero qualche volta, e certo il cuore gli balza di gioia, come si rallegravano anche i Greci che tanto crescesse la loro scuola. Ma anche di costoro e di Persio appena il nome conosceva Dante, e tra i nomi erano grandi lacune, Eshilo e Sofocle per esempio. Magro compenso il minor tragico Agatone, e che si dia il lusso di riferirne nella *Monarchia* una sentenza come se l'avesse direttamente attinta:

la trovò invece in Aristotele; e dal filosofo seppe anche l'esistenza di Antifonte; e Simonide, del quale confutà bravamente un detto nel *Convivio,* gli fu presentato da San Tommaso, il quale a sua volta lo pescò in un'altra citazione di Aristotele. — Dante non ha bisogno di ripetere tutti i nomi che Virgilio disse in quel momento, perché già egli ci aveva parlato di altri poeti accolti nel limbo, Orazio, Ovidio e Lucano che con Virgilio ed Omero fanno come la scuola palatina nella corte di Aquisgrana, e che senza di Omero erano i soli poeti dell'antichità ben noti a lui; poi anche Orfeo e Lino. Se vi aggiungiamo Giovenale, tutt'insieme, nella loro bella distribuzione: prima, i piú importanti, offerti di prospetto; altrove, per un altro proposito, le figure secondarie, di scorcio; Dante cercando e frugando ha ordinato una piccola galleria di poeti. Né si tratta di soli nomi, perché egli conobbe di parecchi e ritrasse la tempra in maniera nuova, mentre tra quelle ingenue citazioni penetra un'aria di mestizia come di desiderii non mai soddisfatti. E cosí, egli che circoscrive la poesia agli antichi greci e romani, e ai moderni volgari purché abbiano certi caratteri, senza nominar giammai un latino del Medio Evo, egli che l'ideale della poesia riassume nell'arte, nel sentimento e nel pensiero, batte alla porta del vicino Rinascimento.

Nel Limbo si parlava dunque di Stazio qualche volta: ma Virgilio non si contenta di lasciarglielo supporre, vuole anche dirglielo, e sa trovare la forma piú bella e gradevole: non deve egli rendere a lui contraccambio di lodi? Con quest'ultimo tocco Dante compie la sua scena e le sue persone:

Quivi si veggion delle genti tue
  Antigone, Deifile ed Argia,
  ed Ismene sí triste come fue.
Vedesi quella che mostrò Langia;
  evvi la figlia di Tiresia, e Teti,
  e con le suore sue Deidamia.

Tutte donne, le piú belle e dolci figure di Stazio. Nessuno dei suoi eroi: né il savio ma incerto Adrasto, né il generoso ma caparbio Ippomedonte; né Partenopeo che l'epica romanzesca trasformò in un donzello attribuendogli i casi del mito apuleiano di Amore e Psiche; né Meneceo insigne pel sacrifizio della vita, che ha verità umana, finezza di sensibilità, vero splendore. La *Tebaide* si prestava piuttosto a figure e ornamenti infernali, e Dante ne profittò traendone l'empietà eroica di Capaneo, Anfiarao inghiottito dal baratro, il sozzo Tiresia, il fiero pasto di Tideo. Ma queste donne sono veramente mirabili, e tra l'ingombro del meraviglioso e dello straordinario fanno riposare lo spirito e palpitar d'affetti veri e profondi. Ben ne comprese la poesia il cantore di Beatrice e di Piccarda, di Francesca e di Cunizza. Eccole: Antigone ed Ismene nella loro triste giovinezza hanno soltanto lagrime, e non per sé: soffrono lo squallore tremendo di Edipo e la sconcezza di Giocasta, e le ire dei biechi fratelli, perché questi loro cari son dei grandi infelici: esse amano e perdonano. Una sola gioia illumina, per un attimo, il vólto di Antigone, ed è nel vedere il padre piangere, la prima volta, sui figli uc-

cisi, perché con quel pianto egli ritornava padre e perdonava; essa è la sua luce da quando il vecchio si strappò gli occhi dalla fronte; per lui ella prega strascinando per terra ai piedi del minaccioso Creonte. Ismene, « sí trista come fue », nelle sventure della sua casa carezzava una sola speranza, l'Amore di Ati; e vide Ati portatole a casa moribondo, e chinandosi su di lui ne accolse l'estremo respiro detergendogli la piaga con le lacrime e con le chiome: sublime scena che il trovero normanno del *Roman de Thèbes* arricchí della sentimentalità moderna. Argìa sposa ormai di Polinice si duole di vederlo esule ed afflitto, e ne seconda i propositi, ahi per suo danno, e si priva dell'ornamento piú prezioso per sedurre la vanitosa moglie di Anfiarao; poi dopo la strage, a capo delle vedove argive s'incammina verso Tebe, spesso cadendo svenuta tra le braccia delle ancelle; sola, mentre tutte volgono verso Atene per implorare il soccorso, ella va nel vietato campo a cercare il corpo del marito, e lo scorge al raggio lunare e cade semiviva su di lui: allora sopraggiunge Antigone, si riconoscono alla pietà e all'audacia, e insieme si stringono col cadavere mescolando il pianto e gli sparsi capelli; e insieme a gara si dispongono al supplizio. Geme Deifila sull'estinto Tideo, e gli perdona che piú di lei amasse l'esule Polinice. Isifile che insegna ai Greci assetati la fonte di Langia sconta l'amor filiale nell'ufficio di serva, e piange l'abbandono di Giasone, ma piú ricorda i figliuoli strappatile: quale è l'animo di quella gentile allorché li rivede amorosi e solleciti, mentre ella passa dall'estremo pericolo alla gloria? Teti negli antri marini non ha pace pel figliuolo, e supplicati invano gli Dei maggiori, dalla grotta di Chirone lo trafuga dormente a Sciro sul dorso dei delfini, e poi lo abbiglia di vesti muliebri e lo adorna, e gl'insegna i costumi femminili, e l'eroe cede perché una fiamma insolita gli brucia il cuore per Deidamia; e Deidamia finalmente che perde Achille quando divien madre e sposa legittima, dalla torre paterna lo segue in pianto con la sorella mentre egli veleggia per l'Egeo incontro alla gloria della lunga guerra e al destino.

Or come viene tra costoro la figlia di Tiresia, la negromante che rivelava i segni al padre cieco? L'ufficio filiale non dà bellezza alla sua figura, atra di scongiuri e di sangue: e Virgilio, che qui la nomina pare non si ricordi di averla trovata al degno luogo, in una bolgia infernale, e averne fatto un lungo discorso a Dante per amor della sua Mantova. Questa è una *crux interpretum*. Se la figlia di Tiresia è Manto, ed altra non gliene dà il suo cantore, la distrazione non può sanarsi con nessuna congettura. Nella *Tebaide* sono altre figure femminili degne della nobile schiera, la ninfa figliuola d'Ismeno, la quale pianse amaramente il figlio ucciso da Ippomedonte e invocò ed ottenne grande vendetta dagli Dei; l'afflitta madre di Meneceo, e la fiera Atalanta, cara a Diana cacciatrice, piena di inenarrabili cure pel giovinetto Partenopeo. Non sarebbe strana una confusione di nomi in quella selva intricata, forse quando il poeta non aveva piú a mano il libro; certo è assai piú facile che obliare un episodio capitale dell'opera propria

e trasformare la fattucchiera in eroina. Ma qui si tratta veramente, come già pensarono alcuni antichi, che Dante non si riferisce con l' *evvi* al « primo cerchio », bensí solo al « carcere cieco », che segue ad esso; e che cominciò con l'enumerare gli accolti nel limbo, per passare poi alle altre parti. Certo, né Manto, né Teti, né Deidamia trova nel nobile castello [1].

Ma intanto nelle parole di Virgilio non vi è nessuna reticenza: Dante non gli sente il tremito nella voce né rivede il pallore sulle guance al rinnovato ricordo della sua dannazione, come se per la lontananza gli si abbellisse quel luogo di esilio. Gli è che nella fantasia di Dante quegli antichi stanno ora senza l'importuna considerazione del loro demerito spirituale. E ricordando i grandi savii che egli ci presentò la prima volta, e i guerrieri, e i sovrani, e le donne e i poeti, e queste gentili, e il parlar rado con voci soavi, e il rispetto reciproco e il conversar di arte e di artisti, pare che egli siasi tanto compiaciuto di codesta sua casa della fama da darle tutto lo splendore del sapere e della virtú antica. È un paradiso nell'inferno, e per quanto l'invenzione non sia ortodossa, rivela certamente gl'intimi e immediati sentimenti del nostro Grande. Il quale ha collocato le rivelazioni di Stazio e la gloria di Virgilio in una cornice tutta di poesia: nell'incontro si adora il poeta, ora trionfa il poeta: e questo è il corteggio di Virgilio.

[1] È superfluo su questi personaggi rimandare a scritti ben noti, come il ricco volume del p. TITO BOTTAGISIO, *Il Limbo dantesco*, Padova, 1898, e la recensione di M. SCHERILLO, in *Bull. d. Soc. dant.*, VIII, 1 segg.

VI.

Frattanto è superata la salita e sono sul sesto ripiano:

Tacevansi ambedue già li poeti
di nuovo attenti a riguardare intorno,
liberi dal salire e dai pareti;
E già le quattro ancelle eran del giorno
rimase addietro, e la quinta era al temo
drizzando pure in sú l'ardente corno,
Quando il mio duca: Io credo ch'allo stremo
le destre spalle volger ci convegna
girando il monte come far solemo.
Cosí l'usanza lí fu nostra insegna,
e prendemmo la vìa con men sospetto
per l'assentir di quell'anima degna.

La conversazione cessa appena rientriamo nel regno della meditazione e della penitenza: altre cure incombono, e sono ora due guide al caro alunno; liberi dalle pareti della roccia volgono attentamente lo sguardo intorno se appaia cosa degna di osservarsi. Dante, che ritorna in azione, anch' egli spazia con la vista, e mira il cielo ampio e luminoso, e nota il cammino del tempo: ma tra buoni alunni delle Muse, lo esprime con l' immagine classica delle fanciulle che servono al carro di Febo; la quinta ancella ne drizzava in sú il timone, e saliva verso il zenit, al qual punto ella lo avrebbe lasciato all' Ora sesta, il mezzogiorno. La luce meridiana si diffondeva intorno ai tre poeti dopo gli edificanti discorsi. E ormai l'esperienza, l'usanza, insegnava lí anche ad uomo meno intelligente di Virgilio che bisognava prendere a destra, lungo l' orlo della cornice: non sussistono piú le incertezze anteriori; nondimeno egli ne chiede in modo indiretto, per dare a Stazio il piacere di confermarlo; e

questi con un lieve segno di assentimento fa avanzar sicuri i visitatori. Tutto è nel suo momento e nel suo luogo: parla uno solo, Virgilio, ma gli altri due si muovono e pensano ed esprimono anch'essi. *L'usanza fu nostra insegna, E prendemmo la via con men timore:* dunque anche lui, Dante, fece lo stesso ragionamento e sentí la medesima franchezza di Virgilio. Camminando, nulla appare. e il discorso ricade spontaneamente sulla poesia:

Elli givan dinanzi, ed io soletto
diretro, ed ascoltava i lor sermoni
che a poetar mi davano intelletto.

Dante si tiene indietro per riverenza; e non vorrei che qui si cominciasse a notare le diverse posizioni che prende con loro nel cammino sino alla sorgente dei sacri fiumi: questa cabala scoperta da certi nuovi indagatori del simbolo staziano non esiste, ma in suo luogo convenienze chiarissime e semplicissime. Non chiudiamo invece la mente alla profonda dolcezza che egli prova nei discorsi della poesia: egli non vuol lasciare nessuno spazio vuoto del suo cammino, e mentre c'è una sosta negli esercizi spirituali, torna a lei; e sta vicino quanto può ai due eccelsi maestri per coglierne ogni frase, ogni accenno, e imparare e ritenere nella memoria. Dante immaginava che come dell'arte sua si occupava sempre, studiando e meditando, dappertutto, tra le cure della famiglia e i pericoli e la miseria dell'esilio, o conversandone liberamente con gli amici, Guido e Lapo nella patria sospirata, Cino in corte dei Malaspina, il Polentano, il Perini e il Mezzani nella tranquilla Ravenna, dovunque egli trovasse compagni di studio, cosí le grandi ombre accolte nel luminoso castello o su per le balze del sacro monte eternamente ragionassero di poesia. Eppure egli non ha dato nessun ragguaglio delle conversazioni cui finge di aver assistito qui e nel primo cerchio della valle inferna: opportuno disse il tacerne come bello era stato il parlarne, forse per non turbare l'unità del suo disegno, con discorsi speciali di una ristretta cerchia di persone, le quali al mondo devono comunicare soltanto i frutti dell'arte loro.

Ma tosto ruppe le dolci ragioni
un arbor che trovammo in mezza strada
con pomi ad odorar soavi e buoni.
E come abete in alto si digrada
di ramo in ramo, cosí quello in giuso,
cred'io perché persona sú non vada.
Dal lato onde il cammin nostro era chiuso
cadea dell'alta roccia un liquor chiaro,
e si spandeva per le foglie suso.
Li due poeti all'arbor s'appressaro,
ed una voce per entro le fronde
gridò: Di questo cibo avrete caro.

Siamo qui in pieno simbolismo, ma poiché mi allontanerebbe troppo dal proposito il trattarne compiutamente, accennerò le linee principali della mia interpretazione. Questo albero dall'alta e vasta ombrella inaccessibile, spruzzata di acqua cristallina che cade dalla roccia, carico di frutte dolci e saporite a giudicar dall'odore, è posto ad accogliere i vani desiderii dei golosi e stimolarne la fame e la sete, cosí come l'altro che si vedrà all'uscita dello stesso cerchio. La sola differenza tra i due è che nel primo si proclamano esempii di temperanza, nel secondo del con-

trario: le anime vanno dall' uno all' altro rinfrescando il tormento. E come quello germogliò da un ramo dell'albero di Eva, cosí bisogna intendere di questo, sebbene non sia detto espressamente. L' albero fatale s' innalza nel mezzo del Paradiso terrestre; centro della storia del mondo, rappresenta con la scienza del bene e del male il concetto fondamentale della giustizia: i suoi rampolli adunque possono servire, con i loro frutti proibiti, a correzione dei golosi, e adattarsi insieme allo esteso significato morale dato a questo vizio dal poeta, contrapponendolo con l' avarizia alla virtú della giustizia. [1]

Il simbolo è una causa di mostri nelle opere dell'arte: ma Dante cerca a tutta possa di dare apparenza di verità e naturalezza a cotali finzioni: l' albero rassomiglia ad un abete i cui rami degradino nel verso contrario, e cosí gli toglie quel che avrebbe di strano se la sua ombrella fosse costituita da un sol ordine di rami dritti; quando esprime la congettura su questa forma di albero, *Cred' io perché persona sú non vada,* vuol distoglierci dal pensare che sia stato proprio lui a immaginarlo cosí; l' acqua zampillante dalla roccia si sperde stranamente, assorbita o evaporata, ma basta che noi guardiamo un sol momento ai rami e alle frutte imperlate di goccioline e sentiamo il gorgogliare del chiaro liquore, per provare anche noi desiderio del fresco e del dolce. L' albero è loquace non per sé, ma per una voce che corre tra le sue fronde, la quale annunzia il divieto e invita le anime alla meditazione:

Poi disse: Piú pensava Maria onde
  fosser le nozze orrevoli ed intere,
  ch' alla sua bocca, ch' or per voi risponde.
E le Romane antiche per lor bere
  contente furon d' acqua; e Daniello
  dispregiò cibo ed acquistò sapere.
Lo secol primo quant' oro fu bello;
  fe' savorose per fame le ghiande,
  e nèttare per sete ogni ruscello.
Mele e locuste furon le vivande
  che nutriro il Battista nel diserto:
  ond' egli è glorioso e tanto grande
  quanto per l'Evangelio v'è aperto.

Sono due coppie di esempii, in cui si alterna, secondo il solito, uno delle scritture profane con uno delle sacre, e sola innanzi a tutte sta Maria Vergine, colei che risponde per le anime penitenti al cospetto di Dio, e che, come scrisse san Bonaventura, risplendette di ogni virtú, e fu immunissima da ogni vizio. Il serafico dottore non riuscí a indicare nessun fatto della temperanza di Maria, ma Dante con la ricchezza del suo genio rimediò, dissimulando il difetto col bellissimo pensiero che negli atti di lei le virtú s' intrecciassero e compenetrassero; onde l' esempio delle nozze di Cana, che a suo luogo ne aveva dimostrata la carità nelle parole: *Vinum non habent,* ora ne celebra la temperanza con la risposta di Gesú: *Quid mihi et tibi est, mulier?* Non per sé, ma per lo splendore della festa nuziale, ella pregava il divino figliuolo; né bastandole aver osservato astinenza mentre i convitati man-

[1] Precisa e sicura è l'analisi che di questi due alberi con quello centrale dell'Eden fa PARIDE CHISTONI, *I simboli degli alberi e delle selve nella " D. C. "* I, Roma-Milano, Albrighi, Segati e C., 1910, pp. 24 segg.; ma non mi pare probabile la sua spiegazione dei simboli; né accettabile che tra i due primi sorgano altri, come vuole a p. 37.

giavano e bevevano di tanta buona voglia da esaurire le provviste, procurava che a quelli si prolungasse il piacere della gozzoviglia, a lei del digiuno. E dopo Maria, altissimo onore, le Romane antiche, cui la temperanza fortificava la castità, e tra le quali il poeta sceglierà Cornelia a rilevare la vanità e lussuria delle sfacciate fiorentine. Che un tempo le Romane non bevessero vino lasciò scritto Valerio Massimo; e il poeta tanto piú volentieri ne accolse l'autorità perché già l'avea confermata Tommaso d'Aquino. Con le matrone viene dal Vecchio Testamento Daniello, il quale rifiutò ai compagni giovinetti il pasto regale ordinato per loro dal re babilonese, e contento di legumi e di acqua ricevé in premio da Dio scienza e veggenza. La seconda coppia di esempii è piú omogenea: gli uomini dell'età di Saturno e il Battista. Gli uni e l'altro si cibarono dei frutti spontanei della terra, si dissetarono lietamente all'acqua dei ruscelli, vissero con la natura, tra le piante e il deserto, il Battista non isdegnò le locuste. E nei primi fu pace e virtú che il mondo ha poi sospirato invano, e verso cui tanto costa il cammino; del secondo si disse che nessun figliuolo di madre era maggiore. Le autorità sono Ovidio, e con lui gli altri poeti, Virgilio, Stazio medesimo, l'Evangelo, tutto quanto, nella narrazione concorde di Matteo e di Luca.

VII.

Ed ora rimontando su per l'intero canto, uno dei piú lunghi del poema, il lettore moderno non sarà contento di molte cose: egli è disposto forse a tollerare le allegorie, ma la concordanza della Bibbia con le storie dei popoli classici, e lo strano albero, e Teti la dea marina fatta personaggio storico, e il catalogo di vuoti nomi, e la curiosa telepatia di Virgilio presso alla nascita del Nazareno, e il concetto che un testo poetico sia una specie di scienza ideografata, non considera altrimenti che come un miscuglio di pregiudizii e d'ingenuità. Ma qui è la parte caduca, che infissa nell'opera immortale di Dante è pervenuta intatta sino a noi quasi per farci meglio intendere i tempi. Ben altrimenti bamboleggiavano i magni dottori di quell'epoca! E questo canto risplende soprattutto pei riflessi di certe lucide idee, sempre vive e sempre moderne, le quali fanno ricercare l'adamantino poema quantunque variino i gusti e le condizioni dei tempi. La religione piú forte della sua vita fu l'arte: pochi hanno tanto amato, e tanto per lei sofferto. Splendeva nella mente sua una visione lieta ed armonica del bello, di tra la nuvolaglia bizzarra del cielo medioevale, ed egli ha tormentato sempre il suo spirito a tentarne l'immagine, ad attuarla coi mezzi della parola. Perciò egli è il primo interprete della pura e grande arte antica, e il primo sincero ammiratore dei classici. Se guardiamo alla sua teoria nel *De vulgari Eloquentia,* se alla finezza del suo ricamo poetico, è uno spettacolo stupendo di elaborazione plastica, cosí squisita per eleganza e sobrietà che tenuto conto della grandezza della mole difficilmente le troviamo degni confronti nella poesia posteriore. Con questa

religione si congiunge intimamente, come nei tempi piú belli del glorioso Rinascimento nostro, lo studio accurato e la contemplazione estetica, dilettosa del vero, che è cercato persino nelle figure piú aliene da esso e dalla poesia, quali i simboli complicati di idee astruse. Nel suo canto si modula la voce della grande natura, sia che egli rapisca l'azzurro al cielo ridente, o lo splendore agli astri, o il mormorio ai fiumi, o il pianto all' usignuolo e il garrito alla rondine, o lo stormire solenne alla foresta o il tremolío alla marina, sia che narri la storia di un'anima o presenti due personaggi a conversare tra loro. E in questa sua anima di artista fiorisce la leggiadria cavalleresca, ma palpita insieme l'alto sentimento di civiltà e di giustizia. Tutto questo ci ripete il nostro canto, dove brilla l' ideale dell' arte e corona la onesta figura di Virgilio, mentre Dante guarda commosso, anelando, nell'angoscia del tristo esilio, che tutta Italia, e prima la diletta Firenze, gli cingano il capo di egual gloria nei secoli avvenire e lo ripongano tra i rivelatori del pensiero di Roma.

Milano, 1917.

N. Zingarelli.

INTORNO ALLE OSSERVAZIONI
DI E. G. PARODI
AL COMMENTO SCARTAZZINI-VANDELLI *

Non credo che il Vandelli, buon amico del Parodi, e, se non erro, alieno da polemiche, voglia mai indursi a ribattere alcune non giuste osservazioni e correzioni, che il Parodi stesso fa alla settima edizione del minor Commento scartazziniano: ciò mi spinge a prendermi io questa briga, sempre nella speranza, o, se si vuole, nell'illusione, di contribuire, secondo le modeste mie forze, al trionfo della verità per i passi difficili o controversi del Poema dantesco.

INFERNO

I, 7. – Sostenendo, e con piena ragione, che *amara* va riferito a *selva*, non a *cosa,* il Parodi trascura l'argomento migliore, cioè che *amara* va ri-

* Nel *Bullett. della S. d. it.*, XXIII, 1-67. — Non tutte le osservazioni contenute in questo articolo del nostro egregio collaboratore L. Filomusi-Guelfi, sembrano a noi molto opportune e persuasive: tuttavia le publichiamo volentieri, perché possono dar luogo a discussioni utili, e perché il *Giornale* suol lasciar sempre, nelle questioni disputabili, ai suoi scrittori, una convenevole libertà di opinioni e di giudizii.

La Direzione.

ferito al sostantivo ch'esprime l'idea principale, e che incontestabilmente è *selva.*

I, 13 e segg. – L'allegoria morale del Poema è, sulla scorta del principio dell' *Epist. ad Arrigo,* cosí intesa dal Parodi: « Risponde press'a poco al colle la *pacis hereditas* (non molto diversa dall'Impero, cfr. *Epist.* VI, in princ.) a noi lasciata dall'Amore divino, al godimento del quale *(Patriae triumphantis gaudia)* da essa ci prepariamo a salire, già pregustandone la dolcezza (*le sue spalle, Vestite già dai raggi* ecc.) ». Ma essa *pacis hereditas* fu tolta all'uomo dall'invidia del demonio, « (cioè l'Impero fu ridotto a nulla) », « onde l'uomo stette gemendo *super flumina confusionis* (la selva con l'impedimento delle fiere).... Direi dunque che il colle si distingue dal Paradiso terrestre in quanto che quello rappresenta la felicità *civile* quale l'uomo, caduto per il peccato, è in grado di raggiungere nella convivenza sociale; e il Paradiso terrestre la felicità insita nell' umana natura innocente, quale Dio l'aveva creata e collocata in quel luogo di delizia; perciò anche quella a cui può pervenire ogni individuo, conquistando la propria libertà dell'arbitrio. Mancando il veltro, manca l'aiuto della suprema guida del mondo, e perciò Dante, cioè l'uomo, deve scegliere il lungo, anziché il *corto andare,* giunge al Paradiso terrestre, ma non al colle. »

Farò due sole osservazioni:

1.ª È arbitrario far il *colle* simbolo di quella *pacis hereditas,* « non molto diversa dall' Impero », di cui Dante parla nell' Epist. ad Arrigo. In generale, i simboli di Dante son tolti dalla sacra Scrittura: per poter affermare che in alcun caso da questa si scostasse, occorre una dimostrazione particolareggiata, che escluda ogni dubbio: ov'è questa dimostrazione per il simbolo che il Parodi vorrebbe attribuire al *colle*? Ma non basta; occorre anche dimostrare — ciò, anzi, soprattutto — che il simbolo scritturale non s' accordi col poema dantesco; ed anche questa dimostrazione manca per la ipotesi del Parodi. Né era possibile farla. Il colle, nella Scrittura, simboleggia la contemplazione [1]: or questo simbolo quadra perfettamente nell' allegoria del primo canto dell' *Inferno.* Spaventato dalle tempeste della vita civile — *selva,* — Dante si volge alla contemplazione — *colle,* — da cui specialmente è data quella perfetta felicità che a un vivo è possibile. Ma le le tre piú pericolose tra l'umane passioni disordinate gl' impediscono di andar dirittamente alla cima del colle, di contemplar Dio — *il pianeta;* — gl'impediscono, cioè, *il corto andare del bel monte.* Allora Virgilio — l'intelletto — gli dice che alla contemplazione non s'ascende di botto, bensí per gradi: bisogna prima leggere, meditare, pregare; poi contemplare; bisogna, insomma, *tenere altro viaggio.* E questo viaggio Dante tiene attraverso l' Inferno e il Purgatorio: è solo in cima di questo, nel Paradiso terrestre, che la sua preparazione all' ultimo grado della *scala del Paradiso* è compiuta: ivi solo è *disposto a salire alle stelle.* Né importa che anche in Paradiso egli legga — ossia,

[1] Cfr. i miei *Nuovi studii su Dante,* Città di Castello, Lapi, 1911; p. 29.

ch'è lo stesso, ascolti, — mediti e preghi: l'umana mente non può a lungo soffrire il raggio della divina luce; onde è pur necessario che, a quando a quando, dal piú alto grado della contemplazione ridiscenda ai men alti, e in essi si rinfranchi.

2.ª È arbitraria la distinzione delle due felicità, fatta dal Parodi. Dante voleva *campar* dal *loco selvaggio* con un *corto andare;* ma Virgilio gli disse: *a te convien tenere altro viaggio;* gli consigliò, cioé di tenere altra via, non già di rinunciare alla mèta del *bel colle.* Se, dunque, la mèta rimase la stessa; e Dante arrivò poi realmente, per l' *altro viaggio,* al Paradiso terrestre, simbolo della felicità di questa vita; il *colle* non può non essere una preannunciazione del Paradiso terrestre, e quindi simbolo anch'esso della medesima felicità.

I, 49 e segg. – Nel minor Commento scartazziano, la nota sul Veltro si chiude con questo periodo: « Forse Dante intese di un liberatore vagheggiato e sperato, di un suo ideale indeterminato sí, ma ch'ei credeva fermamente si sarebbe avverato ». E il Parodi: queste parole sarebbero da mettere « in forma meno dubitativa »,.... « poiché contengono ciò che di meglio si può dire, ciò che di meglio probabilmente si potrà dire anche fra molti secoli sul Veltro. » — Povera critica dantesca, se non ha trovato, e se non troverà, probabilmente, anche tra molti secoli, che questo! Ma il vero è che qualcosa d'assai meglio c'è già. Il Veltro è lo Spirito santo, il cui nome stesso suona *vento;* e alla velocità del vento ben può paragonarsi quella del veltro. Il regno dello Spirito santo sarà caratterizzato, secondo la profezia di Gioacchino Calabrese, dalla scomparsa dell' avarizia — *lupa:* — rimosso il maggior impedimento al *corto andare* verso il *bel monte,* non sarà piú necessario all'uomo, per raggiungere la felicità, *tenere altro viaggio:* potrà di botto ascendere all'apice della contemplazione, senza passare per i varii gradi della *scala del Paradiso;* poiché il mondo sarà allora, sempre secondo la profezia di Gioacchino, un vasto cenobio.[1]

I, 63. – *Chi per lungo silenzio parea fioco:* secondo il Parodi, Dante « avrebbe dovuto dire, ed è come se dicesse: " Risposemi egli con voce che parea fioca come di chi fosse stato in lungo silenzio ". — Che questo non sia interpetrare, ma rifare, è evidente: Virgilio non ha ancóra parlato, quando Dante dice: *Dinanzi agli occhi mi si fu offerto Chi per lungo silenzio parea fioco.* Infatti, il *risposemi* vien dopo le parole di Dante, *Miserere di me.*

Innanzi tutto, Dante dice *Chi per lungo silenzio,* non già *Un che per lungo silenzio;* il che dimostra che quell'ombra era cosí ben determinata innanzi agli occhi della sua mente, da non poterla, a nessun patto, confondere con altra; n'era, quindi, ben determinato altresí il *lungo silenzio.* In secondo luogo, dice *parea,* non già *mi parea;* val quanto dire, riferisce ciò che pareva a tutti, o per lo meno a molti; non a lui solo. Infine, *fioco* vale anche *muto.* Ciò premesso, nel verso: *Chi per lungo silenzio parea fioco,* il senso letterale è sopraffatto

[1] Cfr. i cit. miei *Nuovi stud. su Dante,* pp. 41-49.

dall'allegorico; e Dante vuol dire: m'apparve la virtú dell'intelletto, che, per aver taciuto durante tanti secoli di barbarie, pareva che si fosse ammutolita per sempre: in altre parole, l'intelletto come virtú riapparve al mondo per Dante. È il piú grande elogio che Dante si potesse fare: di qui la forma quasi enigmatica, che, secondo il suo costume, Dante gli diede.

I, 87. – *Lo bello stile che m'ha fatto onore.* Scrive il Parodi: « il " dolce stil nuovo " non c'entra: si tratta».... «dello " stile tragico " »....; « e fermato questo, basta ». — Non credo che basti: nel senso letterale, si tratta, sí, dello stile usato da Dante nelle Canzoni; cioè di quell'altissimo grado di costruzione proprio dei dettati illustri, di cui Dante parla nel *De vulg. eloq.* (II, 6 e 7), ricordando, tra i primi poeti e prosatori antichi che l'usarono, Virgilio. Ma nel senso allegorico, Dante tolse da Virgilio, simbolo della virtú dell'intelletto; vale a dire, tolse dal suo primo maestro, dal suo proprio intelletto ispirato dalla virtú, lo *bello stile* delle sue liriche: insomma, fu originale, creò il *dolce stil nuovo*. Altro elogio di sé stesso, sotto velo di modestia.

II, 7. – *O Muse, o alto ingegno, or m'aiutate.* Al Parodi « pare una sottigliezza » l'intendere che Dante invochi qui l'ingegno in genere, non il suo proprio. E sia pure una sottigliezza; ma è di Dante, e non senza precedenti. Quando, celebrando le lodi della memoria, sant'Agostino scrive [1] « immensa ista capacitas memoriae meae », non c'è alcun dubbio ch'egli esalti la memoria in genere, non la sua propria. E scrive *memoriae meae;* mentre Dante non scrisse *o mio alto ingegno*, ma solo *o alto ingegno!*

II, 41-42. *Per che pensando consumai l'impresa Che fu nel cominciar cotanto tosta.* Sembra al Parodi che le parti di questa frase « non si corrispondano a dovere »; il che è verissimo, secondo l'interpetrazione ch'egli ne dà: « l'impresa era stata da me cominciata con rapida decisione; — ma si esaurí tutta nel mio pensiero ». Però la vera interpetrazione non è questa. Nei versi che precedono, Dante dice d'essersi fatto *qual è quei che disvuol ciò che volle, E per nuovi pensier cangia proposta:* or nei versi che seguono, in quelli cioè, ch'esaminiamo, viene a dire il perché di siffatto cangiamento: perché col pensiero recò a termine — lat. *consummare*, non *consumere*, — cioè percorse col pensiero tutta l'impresa, onde poté misurarne le difficoltà; cosa che non aveva fatta prima, a causa della sua improvvisa decisione [2]. Dato il qual modo d'intendere la frase dantesca, la corrispondenza tra le parti di essa non potrebbe esser piú piena: all'*opus inchoatum* corrisponde l'*opus consummatum*, non importa se col pensiero soltanto.

V, 34. – *Quando giungon davanti alla ruina.* « Se la variante *de' vènti alla ruina* è di un amanuense, bravo e intelligente amanuense! » Cosí esclama il Parodi; e, naturalmente, accetta l'interpetrazione che scaturisce da questa variante, pur non ritenendo necessario d'accoglier la

[1] *Confess.*, X, 9.

[2] Cfr. FRANCO, *Proposta d'interpetrazione*, ecc., in *Giorn. dant.*, XXII, 82-83.

variante stessa. A me non sembra neppur il caso di confutare quest'interpetrazione: essa è confutata implicitamente e pienamente da un'altra interpetrazione[1], secondo la quale la *ruina* di questo verso sarebbe il luogo di dove le anime *ruinano*[2] nel cerchio in cui i due Poeti si trovano. A questa interpetrazione il Fornaciari[3] mosse due obiezioni: l'una, che *ruina* non possa significare il luogo della caduta, bensí l'azione del cadere; l'altra, che non si spiegherebbe come mai la vista del luogo, da cui le anime ruinarono, e non d'altro punto del cerchio, abbia potere di farle gridare e bestemmiare. Son due obiezioni debolissime. Alla prima si risponde che di parole aventi il doppio significato, di luogo ove un' azione si compie e dell'azione stessa, ce ne son tante nella nostra lingua, che quasi non mette conto di recarne degli esempii (*via, corso, passo,* ecc.); cosa naturalissima, ché la stretta relazione che passa tra le due idee non poteva non dar luogo spessissimo alla metonimia. E alla seconda obiezione si risponde che si spiegan benissimo le grida e le bestemmie degli spiriti, quando essi giungon là di dove sono entrati: chi soffre in un luogo chiuso, cerca la porta; e se l' uscita gli è contesa, s' arrabbia e bestemmia contro chi gliela contende. Ma nel secondo cerchio è la *virtú divina* — *virtú,* potenza[4] — che impedisce ai dannati d' uscire; questa, dunque, è naturale che essi bestemmino, quando giungon là di dove sono entrati. Né ciò è senza significato riposto: l' Inferno è *carcere* per tutti; ma ben conviene che piú degli altri si dolgano della perduta libertà i *peccator carnali,* che non conobbero freno ai lor piaceri; che sottomisero la ragione al talento, reputando lecito tutto quello che lor piacque, e trasmutando cosí la libertà del volere, *lo maggior don che Dio per sua larghezza Fesse creando,* in libertinaggio.

XI. – A proposito della nota finale dello Scartazzini a questo Canto, il Parodi, che già altra volta aveva scritto[1] che le quistioni sulla struttura morale dell'*Inferno* non son tali « da giustificare quel troppo largo posto che hanno usurpato negli studii danteschi »; ora dice addirittura *inutile ricerca* quella d' indagare ove sian puniti nell' *Inferno* dantesco i superbi, gli accidiosi e gl' invidiosi. Non credo che molti s' accorderanno in ciò col Parodi: la struttura morale dell' *Inferno* rimane monca, se non si dia luogo a quelle tre importanti categorie di peccatori; e supporre che Dante costruisse monco moralmente il suo *Inferno* è impossibile. In quanto a me, son sempre piú convinto che i superbi sien rappresentati da Capaneo, e che gli accidiosi e gl' invidiosi siano da ravvisare in quei *tristi* che *portarono dentro accidioso fummo.*[2]

XIV, 46 e segg. *Capaneo.* – Premesso che, secondo san Tommaso — *Somm. teol.* II-II, 132, 3 — « la va-

[1] Cfr. *Bullett. della Soc. d. i.*, N. S., I, 57-59.
[2] Cfr. *Inf.*, XXXIII, 133.
[3] In *Bullett.*, loc. cit.
[4] Cfr. San Tomm., *Somm. teol.*, I, 25, 2.

[1] In *Bullett.*, N. S., XV, 184.
[2] Cfr. i miei *Studii su Dante,* Città di Castello, Lapi, 1908, pp. 2-43.

nagloria non contrasta alla carità, in quanto questa è amor del prossimo, ma bensí alla carità verso Dio, in due modi, de' quali uno è " ratione materiae qua quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinae reverentiae " », il Parodi aggiunge: « Si potrebbe quasi dire che tra i rei di malizia, cioè con l'aggravante, in primo luogo, del dispregio di Dio, Capaneo rappresenti ciò che tra i rei d'incontinenza rappresenta l'Argenti ». — Se mal non interpetro il pensiero del Parodi, egli vuol *quasi dire* che Filippo Argenti rappresenta la vanagloria nelle sue forme piú lievi; Capaneo, nelle piú gravi. Ma se quanto il Parodi afferma per Capaneo può pure, in certo modo, giustificarsi, ché la vanagloria ha origine dalla superbia, rappresentata da Capaneo; e nelle sue forme piú gravi con la superbia quasi si identifica; a nessun patto può giustificarsi quel che il Parodi afferma per Filippo Argenti: la vanagloria è *ex suo genere* peccato veniale; val quanto dire che, tranne in quei casi piú gravi, che san Tommaso annovera come peccato mortale, è nei casi piú lievi peccato veniale. Ma il peccato veniale non si punisce nell'Inferno; dunque Filippo Argenti non può rappresentare le forme piú lievi di vanagloria. — Ho detto che quanto il Parodi afferma per Capaneo può in certo modo giustificarsi; e non ho detto che si giustifichi addirittura; poiché, se la vanagloria ha origine dalla superbia, anche nei casi piú gravi della superbia s'origina: ma *ubi major minor cessat;* e la causa è maggiore dell'effetto; dunque, anche per Capaneo non si può parlar di vanagloria; ma bisogna parlar di superbia.

XX, 29-30. - *Chi è piú scellerato* ecc. — Il Parodi si sforza di confermare la sua vecchia interpetrazione di questi due versi: — « Pare a te che possano esserci peggiori scellerati di costoro, che s'arrogano di penetrare gli arcani del futuro, usurpando ciò che Dio ha riserbato per sé stesso? »[1] — coi due seguenti passi di san Tommaso, nel *Commento a Isaia* (c. III, verso il fine; e c. 9, 4), suggeritigli dal P. Busnelli: « Divinatio suo nomine dicit *usurpationem actus* divini », ecc.; gl'indovini « sibi actum Dei vindicant in praedictione futurorum ». Sul primo passo osserva: ecco « l'usurpazione di un un atto, e per cosí dire, di un diritto di Dio; e poiché dunque la frase appare tecnica, riesce sempre piú evidente che il verso dantesco non n'è che la traduzione o il ricalco »; sul secondo passo, poi: « quasi ancóra piú forte è l'espressione di Tommaso », ecc. Ma con buona pace del Parodi e del Busnelli, che la frase dantesca, *portar passione al giudizio divino,* sia traduzione o ricalco delle frasi tomistiche, *usurpare actum divinum* e *vindicare actum Dei,* non solo a me non pare evidente, ma non par neppure lontanamente probabile; se non fosse per altro, perché *portare* include il senso di *dare; usurpare* e *vindicare,* quello di *prendere.* Mi persuado, invece, sempre piú che la frase dantesca significa *recare, attribuire le passioni al giudizio divino;* ciò che per l'appunto fa l'indovino; come io, con l'auto-

[1] Cfr. *Bullett. della S. d. i.,* N. S., XX, 154.

rità di sant'Agostino, ho da più anni dimostrato [1]. Inutilmente, anche per il Guerri, che ha tentato or ora [2] di rimettere in onore l'interpetrazione del Comparetti: « Ti paion poco colpevoli coloro che menomano (o tentano di menomare, che in morale è lo stesso) il giudizio divino, prevedendolo? » Secondo il Guerri, il Comparetti « ha visto benissimo che *passione* qui è il contrario di *azione,* il *pati* in contrapposto all'*agere;* e che *portar passione al giudizio di Dio* vuol dire renderlo passivo, cioè frustarlo ». Ma che razza di frase sarebbe mai questa — e già l'osservò il D'Ovidio, con la sua consueta moderazione, — *portar passione al giudizio divino,* per *renderlo passivo,* cioè *frustarlo*? E per Virgilio, simbolo dell'intelletto come virtú, il dire che l'indovino tenta solo di render passivo il grudizio di Dio sarebbe lo stesso che dire: lo rende in realtà passivo? Anche un bambino comprenderebbe quanto differisca l'una dall'altra sentenza. Ma il Guerri insiste: « spiega pienamente il pensiero di Dante » il seguente passo della *Somma Maestruzza* [3]: « Con ciò sia cosa che le cose future sieno solamente di Dio, coloro che si affaticano di trovarle e saperle per questi indovinamenti, attribuiscono la ragione della deità alle creature ». O io ho le traveggole, o questo passo, non solo non spiega pienamente il pensiero di Dante — ben inteso, quale Dante lo formula, non quale lo formula il Guerri, — ma enuncia tutt'altro pensiero: mentre Dante dice che si dà a Dio — *portare,* ripeto, include sempre il senso di *dare,* — mentre Dante dice che si dà a Dio qualcosa; nell'esempio della *Somma Maestruzza,* si parla di qualcosa che si dà alle creature.

XXVI, 100 e segg. *Ulisse.* - Il Parodi non vuol rinunciare alla sua interpetrazione del carattere dell'Uisse dantesco; e scrive: « Seneca morale è probabile che abbia avuto una parte notevole nell'ispirazione dantesca di Ulisse, che presentava come il più alto tipo di sapiente, ponendogli accanto nei tempi moderni Catone. Si veda l'importante passo del *De costantia sapientis,* II, 1 », ecc. Non saprei dir altro se non che è strano, troppo strano, il veder un uomo d'ingegno come il Parodi, ostinarsi a confonder l'astuto, cioè il falso sapiente, col vero sapiente; e persistere nello attribuire siffatta confusione a Dante teologo e non pedissequo di nessuno, sol perché poterono farla un Cicerone e un Seneca, che, se non sbaglio, non eran teologi.

PURGATORIO

I, 23-24. - *Quattro stelle Non viste mai,* ecc. — Il Parodi discute col Proto, se queste *quattro stelle* sieno, o no, « le virtú morali infuse da Dio, come furon soltanto nel primo uomo, » ecc. Non è mio proposito entrare in questa discussione, essendomi già altrove [1] occupato di queste quattro

[1] Cfr. i cit. miei *Nuovi studii su D.,* pp. 192-195.

[2] In *Bullett. della S. d. i.,* N. S., XXII, 241-242.

[3] Cap. 42; cit. da F. Palermo. *I mss. della Palatina di Firenze,* vol. II, p. 25

[1] Nei miei *Novissimi studii su Dante,* Lapi, Città di Castello, 1912, pp. 61 segg.

stelle; bensí di dir qualche cosa, che non credo sia stata detta da altri, sul v. 106 del c. XXXI del *Purg.* — *Noi sem qui ninfe e nel ciel semo stelle,* — a cui il Parodi accenna, senza darne una precisa interpetrazione, ma nondimeno mostrando abbastanza chiaro ch' ei gli fa dire altra cosa da quella che realmente vuole e può dire. Infatti, scrive che le quattro donne, simbolo anch'esse, nel Paradiso terrestre, delle quattro virtú morali, come le quattro stelle, « ci avvertono da sé che in cielo assumono un carattere alquanto diverso che in terra ». Ma come scaturisce ciò dal verso *Noi sem qui ninfe e nel cielo semo stelle?* Il nocciolo dell' interpetrazione di questo verso sta nel mettere in sodo il perché della doppia metafora, *ninfe* e *stelle,* per le quattro virtú cardinali. Certo, il fatto di trovarsi esse nella *divina foresta* sarà stato l' occasione della metafora delle ninfe; e, senza dubbio, l' altra metafora, delle stelle, trova la sua ragion d'essere nel fatto, che la dimora delle virtú cardinali, in quanto personificate, non può essere che il cielo. Ma dell'esser queste due metafore messe in contrapposizione l' una all'altra, un'altra più specifica ragione dev' esserci; ed io credo che sia la seguente. Le ninfe non erano immortali; avevano però una lunghissima vita, che Plutarco fissò a ben 9720 anni: ma le stelle sono immortali, incorruttibili [1]. Le quattro donne, dunque, vollero significare che nel Paradiso terrestre esse, cioè le virtú cardinali, rimarranno lungamente, sino alla fine del mondo, quando Purgatorio e Paradiso terrestre più non saranno; ma in cielo rimarranno in eterno, come eterna è la vita beata. Col che Dante si riferisce alla dottrina teologica, che le virtú morali, « quantum ad id quod est formale remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam », secondo quel della *Sapienza* (I, 15): « iustitia perpetua est et immortalis ». [1]

[1] Cfr. San Tomm., *Somm. teol.,* I, 66, 2.

Ma un'altra cosa afferma incidentalmente il Parodi, discorrendo delle *quattro stelle,* che a nessun patto potrei mandargli buona: « Catone simboleggia l'uomo perfetto »; e cita il *Bull.*, N. S. XVI, 233 e segg., di dove apprendo che anche questa peregrina idea è del p. Busnelli. Che nella mente d'uno che sogna, Catone, pagano e suicida, potesse assurgere a simbolo della costanza; Catone lodato unanimemente per la costanza, e il cui suicidio fu anch'esso effetto, in certo modo, della sua costanza; [2] ciò si capisce. Ma non si capisce che, anche data la debita parte alle ragioni del sogno, un pagano e suicida potesse, per il teologo Dante, diventar simbolo di perfezione. Ma nel *Convivio* è simbolo di Dio! Sí, ma non per la perfezione. Oltre la perfezione, la Divinità ha pure altri attributi, tra cui l' immutabilità: per l' immutabilità, dunque, cosí affine alla costanza, se non tutt' uno con essa, Catone è, nel *Convivio,* simbolo di Dio. Dirò di piú: se per la perfezione Catone fosse simbolo di Dio, assommando la perfezione divina tutti i divini attributi, chi la possedesse non sarebbe soltanto *figura Dei,* ma *Dei veritas.*

[1] San Tomm., *Somm. teol.,* I-II, 67, 1.
[2] Cfr. i miei *Studii su Dante,* pp. 393-396.

Damus accipimusque vicissim, possono dire il Parodi e il Busnelli: il Parodi die' al Busnelli la peregrina idea della *vita voluptuosa* premiata in Paradiso;[1] e il Busnelli ha dato al Parodi la non men peregrina idea di Catone, suicida e pagano, simbolo dell' uomo perfetto. Oh! ma veramente, se andiamo di questo passo, sul Poema dantesco sarà tra poco luce completa.

IV, 114. – *Or va su tu che sei valente.* Il Parodi osserva: « Qui è avvertita nel Commento l' ironía di Belacqua: sarebbe stato bene farlo anche prima, a proposito dei v.v. 98-99, *forse Che di sedere in prima avrai distretta.* — Ma sarebbe stato ancor meglio non farlo né prima nè dopo; ché ironia nelle parole di Belacqua non c'è. Quando dice, *dovrai forse fermarti,* Belacqua accenna a quella legge del Purgatorio, che non si possa andar su dopo tramontato il sole;[2] come per dire accoratamente: dovrai forse fermarti, allo stesso modo che ho da star fermo io, che pur avrei tanta voglia d'andare! dovrai forse fermarti, perché qui siamo nel regno della penitenza; e la penitenza procede dal libero arbitrio bensí, ma con l'aiuto della grazia — *sole.* — Avrebbe Belacqua, spirito già eletto, fatta dell' ironia in tèma di grazia? Allo stesso modo, e per lo stesso motivo, non può esserci ironia nell'altre sue parole, *va su tu che sei valente:* qui Belacqua non vuol dir altro che questo: tu che puoi, va su; aggiungendo certo in cuor suo: beato te, *da che Dio in te vuol che traluca tanta sua grazia.*[1] Insomma, nel primo caso, enunciazione d'una legge del luogo, da parte d'uno che delle leggi del luogo era esperto; nel secondo, bonario riconoscimento d'inferiorità, naturale manifestazione di buon zelo — « aemulamini spiritualia », prescrive san Paolo[2]; — ma non ironia.

Meglio avrebbe fatto il Parodi a consigliar la cancellazione di certe frasi che si leggono nelle note ai versi 113, 114 e 118: « Belacqua, che non ha voglia che di uccidere il tempo col dolce far niente » (Ròndani); « la somma poltroneria di Belacqua » (Betti); « sempre lo stesso poltrone » (Scartazzini): queste frasi, se anche abbiano la sanzione del De Sanctis, che disse Belacqua *il re dei poltroni*[3], vanno bandite da un Commento serio. Belacqua non fu il *re dei poltroni* neppure in vita: se tale fosse stato, non avrebbe scolpito cetre « cum magna cura », come attesta Benvenuto; né Dante l'avrebbe onorato della sua amicizia; e forse neppure *al fine* avrebbe tratti *i buon sospiri.* Fu un pigro, non un ozioso: inclinò all'ozio; non ebbe in odio il lavoro.[4] Ma tanto meno è un poltronaccio nell'Antipurgatorio: qui la sua pigrizia è pena, pena simile alla colpa. Quale piú degna pena per uno spirito, già pigro, ma tutto invaso ormai dalla voglia di purgarsi — la

[1] Cfr. i miei *Paralip. dant.;* Lapi, Città di Castello, 1914, pp. 262-264.

[2] Cfr. *Purg.* VI, 52 e 53; e VII, 43-44 e 52-60.

[1] *Purg.* XIV, 79-80.

[2] I *Corinth.* 14; e cfr. SAN TOMM., *Somm. teol.*, II II, 36, 2.

[3] In una sezione pubblicata dal Croce: cfr. *La Critica,* luglio del 1912.

[4] Cfr. TOMMASEO, *Sin.* 2586 e 2587.

poena purgatoria è *aliquiter voluntaria*[1]; — quale piú degna pena, che il dover seguitare ad esser pigro, come in vita? Altró che *non aver voglia che d'uccidere il tempo col dolce far niente*! *Vuol bene* il povero Belacqua andar sú;

> ma non lascia il talento,
> ché divina giustizia contra voglia,
> come fu al peccar, pone al tormento[2].

X, 120. – *come ciascun si picchia*. Per il Parodi « non v'è che una sola spiegazione possibile: *si picchia* vale *è picchiato,* cioè tormentato dalla divina giustizia ».[3] — Ohibò! Innanzi tutto, non è vero che la « rappresentazione dantesca, non... permette » l'interpetrazione: *si batte il petto*. Un *masso* — checché ne dicesse il Bassermann[4] — si può portar sulle spalle, anche restando libere le mani, o per lo meno l'una di esse: non ho mai provato; ma forse quanto piú grande è il masso, tanto minor fatica di mano occorre per trattenerlo: piú che d'altro, è affar d'equilibrio. In secondo luogo, si sbaglia il Parodi nel giudicar « un semplice particolare, poco importante, poco caratteristico e anzi quasi volgare » questo del picchiarsi il petto: egli dimentica cha siamo nel ripiano della superbia, e che il picchiarsi il petto è simbolo di penitenza; e la penitenza nasce dall'umiltà. In terzo luogo, non è vero che « il *si picchia,* " si batte il petto ", rimarrebbe sospeso e isolato »: la considerazione, contenuta nei versi che seguono, sull' infondatezza dell' umana superbia, si lega perfettamente col concetto del superbo, umiliato dalla divina giustizia, e che, picchiandosi il petto, riconosce il suo fallo. Infine, per intender *si picchia* per *è picchiato*, bisognerebbe assegnar la ragione che Dante volesse essere ambiguo; e, inoltre, bisognerebbe dar a *picchiare* un senso che non ha, quello di *tormentare* in genere; mentre vale soltanto *percuotere, verberare*, e, forse, *leggermente.*[1]

XIV, 37. *Si fuga*. – Il Parodi dichiara di non insistere sulla sua vecchia interpetrazione di questo *si fuga,* per *si fugge*[2]; registra, nondimeno, altri esempii di *fugare* per *fuggire*. Ma non è perché *fugare* non possa valer *fuggire* presso gli antichi scrittori, che il *si fuga* dantesco non può valere *si fugge.* Oltre che, come già è stato notato altre tre volte — *Parad.*, XXVI, 77; *Canz.* IX, 5; *Conv.* IV, 2, — *fugare* si trova usato da Dante per *mettere in fuga;* oltre a ciò, la *biscia,* con cui la *virtú* ha comune la sorte in Toscana, non si fugge, ma s'insegue, le si dà la caccia. Ancóra, piú specifico segno d'inimicizia è mettere in fuga, che non sfuggire il nemico; e della *biscia* disse il Signore:[3] « Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius ».

XIX, 22 e segg. – *Io volsi Ulisse del suo cammin vago Al canto mio.*

[1] Cfr, San Tomm., *Somm. teol.*, App. II, 4 e 2.

[2] Purg. XXI, 94-66: *Voglia, voluntas ut natura, idest simplex voluntas; talento, voluntas ut ratio,* (cfr. San Tomm., *Somma teol.*, III, 18, 3).

[3] Il Parodi aveva già proposta quest'interpetraziane nel *Bullett.*, N. S., XVI, 148.

[4] Cfr. *Bullett.*, loc. cit.

[1] Cfr. Tommaseo, *Sin.* 1041.

[2] Cfr. *Bullett.*, N. S., III, 152.

[3] *Genesi,* III, 15.

A proposito di questi versi il Parodi scrive: « Dânte non è cosí schizzinoso nel rendere alla lettera i suoi autori! si veda quello che fa dei passi classici su Anfiarao », ecc. — Che in piú casi Dante non sia troppo scrupoloso nel rendere alla lettera i suoi autori, è verissimo; ma mi sarebbe piaciuto che il Parodi avesse suggerita al Vandelli, per l'8ª edizione del Commento scartazziniano, la ragione, nella maggior parte dei casi, se non in tutti, di questa poca scrupolosità. Gliela suggerirò io, se permette: Dante è poco scrupoloso circa la favola, o circa la tradizione, e persino circa la storia, quando finge qualcosa che abbia un senso riposto; poiché egli allora s'uniforma all'insegnamento di sant'Agostino:[1] « Non omne quod fingimus, mendacium est, sed quando id fingimus, quod nihil significat, tunc est mendacium: cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. » Or il carattere dell' Ulisse dantesco, checché se ne séguiti a dire, è quello dell' astuto, cioè del falso sapiente; e il falso sapiente non resiste agli allettamenti dei falsi piaceri: infatti non vi resistette Ulisse, che, se vinse le Sirene, non vinse Circe, una specie di sirena, se anche non una sirena vera e propria. È dunque per il senso riposto, non per capriccio, che Dante fa dire alla sua *dolce sirena,* un po' diversamente da quanto leggeva nei suoi autori: *Io volsi Ulisse dal suo cammin vago.*

Un caso ancor piú tipico è quel d'Anfiarao. Dante leggeva nel suo Stazio, che la terra s' aperse e inghiottí Anfiarao con le armi e col carro; ma che questi ruinasse sino all'Inferno, fu lui, Dante, che l'aggiunse; perché con quest'invenzione la favola s' accordava perfettamente con quanto si legge nella Scrittura:[1] « Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quae ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quod blasphemaverunt Dominum Deum ». Or Anfiarao era un indovino; e l'indovino attribuisce al demonio o a sé stesso la profezia, ché « fit per solam divinam revelationem »;[2] il che è bestemmia; poiché la bestemmia consiste, per l'appunto, o nell'attribuire a Dio ciò che a Dio non conviene, o nel negargli ciò che gli conviene.[3] Quello, dunque, che Dante aggiunse di suo al racconto di Stazio, ha la sua ragion d'essere nel senso riposto; cioè, che chi bestemmia è punito da Dio in un modo singolare — *nova res:* — la terra lo inghiotte, con tutte le sue cose, ed ei scende vivo all'Inferno — *sino a Minosse.* —

XIX, 16. - *Una donna apparve santa e presta.* « È proprio tanto inverosimile », domanda il Parodi al Vandelli, « l'idea del Romani, che la *donna santa e presta* sia Beatrice, da non meritar nemmeno un cenno in questo commento, che tiene ad esporre le principali opinioni? » — Che l'interpetrazione del Romani non sia la piú inverosimile tra le tante che son toccate a questa *donna santa e presta,* concedo; ma non concedo davvero

[1] *De qq. Evang.*, II, 51.

[1] *Num.*, XVI, 30.

[2] San Tomm., *Somm. teol.*, II-II, 172, 5.

[3] Cfr. San Tomm., *op. e p. cit.*, q. 13, 1.

che sia la piú verosimile; sicché, se il Vandelli non ha riferite le altre, accontentandosi d'accennar quella soltanto ch' ei preferisce — *la ragion naturale,* — non vedo perché avrebbe dovuto fare un' eccezione per l' interpetrazione del Romani. Ma cosí non poteva, naturalmente, pensarla il Parodi, che alla ipotesi del suo compianto amico aveva fatto plauso quasi entusiastico,[1] fino al punto di dire implicitamente che l'ipotesi peggiore di tutte è quella che nella *donna santa e presta* ravvisa la *Temperanza;* proprio la sola ipotesi vera! [2] Del resto, vuol sapere il Parodi perché la ipotesi che gli sta tanto a cuore non è piú verosimile delle altre; esclusa, s' intende, la *Temperanza?* Perché, secondo essa, non meno che secondo l'altre, il simbolo della *donna santa e presta,* che s' oppone a quello della *femmina balba,* relativo a tre soli peccati, sarebbe, invece, simbolo larghissimo; onde gli mancherebbe una delle principali caratteristiche dei simboli danteschi, cioé d' esser sempre in istretta relazione col luogo ove o il simbolo c' è presentato o di esso si parla. Né al tutto infondata mi par l' obiezione del Bassermann, che se costei fosse Beatrice, Dante, pur in sogno, almeno una scintilla dell' antica fiamma avrebbe dovuto sentirla. Al che il Parodi: « i sogni non sono la realtà, e spesso in essi le cose che piú ci toccano da vicino ci lasciano incerti, come se si trattasse d' un' altra persona » [3]. Ma chi narri artisticamente un sogno, deve attenersi alla regola, non all' eccezione; e la regola è che nel sogno si rispecchino i sentimenti che noi proviamo vegliando.

In quanto poi a ció che piú specialmente par che movesse l' entusiasmo del Parodi per la ipotesi del Romani [1], che il sogno del quarto girone del *Purgatorio* sarebbe ricordo dell' apparizione di Beatrice a Virgilio, e presentimento dell' apparizione di Beatrice stessa a Dante nel Paradiso terrestre; o che argomenti son questi? Perché Beatrice era apparsa a Virgilio nel Limbo, doveva un' altra volta apparirgli lassú? e perché sarebbe apparsa a Dante nel Paradiso terrestre, doveva apparirgli in sogno anche prima? So bene che di queste anticipazioni ce n' è in Dante; ma ciò non vuol dire che in tutti i casi ce n' abbiano ad essere.

E che dire dell' argomento, dirò cosí, cabalistico, che al Parodi par cosa tanto notevole; cioé che dei tre sogni simbolici che Dante ha nel *Purgatorio,* il primo sia narrato nel Canto IX; il secondo nel XIX, ma Dante s'addormenta nel XVIII - ahi! -; il terzo nel XXVII? « È proprio il trionfo del IX », esclama il Parodi; « e questo ci dice che non si tratta solo di simmetria, e che i tre sogni, come i Canti in cui ci appariscono, sono parte essenziale e culminante della azione del Poema ». Ma no, prof. Parodi; queste sono combinazioni comunissime, che non han nulla che fare con quanto è dichiarato espressamente dallo stesso Dante nella *Vita nuova;* cioè che il nome nella sua

---

[1] Cfr. *Bullett.,* N. S., XI, 184-6.

[2] Cfr. i miei *Novissimi studii su D.,* pp. 111-113.

[3] Cfr. *Bullett.,* N. S., XVI, 148.

[1] Cfr. il cit. anno XI del *Bullett.*

Beatrice « non sofferse.... stare se non nel nove, tra' nomi » dell'altre donne del suo serventese; son combinazioni; e il fondarsi su di esse, invece che su d'argomenti intrinseci, non par buona critica.

Né mi convince di piú l'interpetrazione dei v.v. 31 e 32, proposta dal Parodi, « che sia Virgilio colui che prende *l'altra,* e dinanzi l'apre, e ne mostra a Dante il fetido ventre ». Che ciò voglia « l'ordine grammaticale delle parole », è un'illusione del Parodi: legga come tra parentesi l'ultime parole del v. 29, e il v. 30 — *ed ei venía Con gli occhi fitti pure in quella onesta,* — e vedrà che secondo grammatica il soggetto di *prendeva,* d'*apriva* e di *mostrava* è lo stesso che di *dicea.* In quanto poi alla sconvenienza, per una *donna santa,* di « denudare un'altra donna davanti a un uomo »; oh! se da cotesti scrupoli si fosse fatto legar le mani il Poeta, poteva rinunciare a descrivere i regni dell'*anime nude! Omnia munda mundis.* Infine, non è uno spostare il centro di gravità della frase, il far *Virgilio* soggetto dei verbi *prendeva, apriva* e *mostrava?* e *l'altra* del v. 31 non dice chiaramente che chi la *prendeva* era l'una, cioè *la donna santa e presta?* e se era Virgilio che compiva tutte quelle operazioni, non diventava un personaggio inerte e di second'ordine la *donna santa?* e dove se ne sarebbero andate la sua *fierezza* — « fieramente dicea » — e la sua *prestezza?*

XXII, 98. *Varro.* - Per il Parodi, « è senza dubbio *Vario,* poiché questo passo non puó non derivare da Orazio, *Arte poetica,* 54 sg. » ecc. Qui ed altrove [1] il Parodi dà troppa importanza al citato passo d'Orazio: già lo Scartazzini, nel *Comm. lips.*, aveva notato che questa « è una semplice congettura e nulla piú »: Dante « puó aver imitati anche questi altri versi dello stesso autore (*Ep.* lib. II, 1, 58 e 59): « *Plautus ad exemplar siculi properare Epicharmi, Vincere Caecilius gravitate, Terentius arte* ». E per questa, non che per l'altre considerazioni dello Scartazzini stesso, nel cit. *Comm.*, per lo meno quel *senza dubbio* mi sembra azzardato.

XXII, 113. - *Evvi la figlia di Tiresia e Teti.* - Secondo il Parodi, che Dante intendesse qui d'altra donna che di Manto figlia di Tiresia, è impossibile; ma parimenti impossibile è che, scrivendo il *Purgatorio,* « si dimenticasse d'aver scritto tutta quella lunga tirata dell'*Inferno* ». E conclude accettando la lezione congetturale del Torraca — *Evvi la figlia di Nereo, Teti;* in special modo, per la considerazione che nei versi retti dalla frase *quivi si veggion* sfilano tutte donne della Tebaide; in quelli retti da *Evvi,* tutte donne dell'Achilleide; e di queste è Teti: « è una simmetria che deve dar da pensare ». Certo, la riflessione è ingegnosa; ma non basta per farci mandar giù una lezione al tutto congetturale, [2] non che un brutto verso, come quello che si vorrebbe attribuire a Dante. Che poi io sia riuscito a qualcosa

[1] Cfr. *Bullett.*, N. S. XVI, 148.

[2] La rifiutò ricisamente il Barbi: « Ma si può credere che i copisti mutassero per errore un *Nereo* in *Tiresia?* » (*Bullett. della S. d. i.*, N. S., XII, 279).

di mostruoso, intendendo che la Manto dell' *Inferno* sia la figlia d'Ercole, pur ammettendo che tra le due indovine dello stesso nome un po' di confusione Dante poté anche farla; forse non sarebbe stato male che il Parodi l'avesse dimostrato; anzi che accontentarsi d' insinuarlo soltanto, con le parole: « Si veda a che cosa riesce il Filomusi-Guelfi con la sua figlia d' Ercole! » O a che cosa riesco, in fin dei conti? A questo, che leggendo Dante in Servio, a proposito della madre di Ocno, fondator di Mantova, che questa Manto, secondo alcuni, era figlia di Tiresia; secondo altri, d' Ercole; stette coi secondi; ma fece poi un po' di confusione tra le due indovine omonime — cosa spiegabilissima, per le condizioni in cui scriveva, — attribuendo alla figlia d' Ercole la frase « post patris interitum ad Italiam venit », dallo stesso Servio riferita alla figlia di Tiresia. A questa confusione, anche altri, indipendentemente da me, aveva pensato; il che dimostra che non era poi cosa tanto strana il pensarvi. Che c' è, dunque, di cosí enorme, di cosí mostruoso nella mia ipotesi, da doverla citar come esempio di quello a cui può riuscire il tentativo disperato di conciliare il v. 60 del c. XX dell' *Inf.* col v. 113 del c. XXI del *Purg.*, secondo la lezione comune?

Ma si potrebbe fare anche un'altra ipotesi: che quella confusione Dante l' avesse voluta, per quella tal sentenza di sant'Agostino, riferita a proposito d' Ulisse e d' Anfiarao; per dare, cioè, al suo Virgilio, simbolo dell' intelletto come virtú, un piú nobile progenitore — Ercole, che al bivio preferí la virtú alla voluttà, — che non fosse un indovino — Tiresia; — ipotesi resa piú che probabile da quel che Dante si fa dire allo stesso Virgilio: « se tu mai odi Originar la mia terra altrimenti, La verità nulla menzogna frodi ».

XXVIII, 68. – *Traendo piú color con le sue mani.* – Il Parodi, che già prima, recensendo il *Purgatorio* tradotto dal Bassermann [1], aveva rifiutata ricisamente l' interpetrazione del verso che precede questo; secondo la quale interpetrazione, Matelda *ridea volta direttamente, in linea retta — dritta, — dinanzi a Dante* [2]; ritorna qui sul senso da dare a *traendo,* che prima gli era parso, « senza dubbio », che fosse *avendo con sé, nelle sue mani;* ed ora, invece, gli pare non « molto diverso dal suo frequentativo *trattando* »; trova, anzi, « che il modello della frase dantesca sia da cercare nelle frasi latine *lanam manibus, vellera motis digitis trahere,* ecc.: dunque *tessendo, intrecciando fiori* ». Ma le frasi latine, citate dal Parodi, significano *filare,* non *tessere;* come può vedersi in un qualunque vocabolario latino: in quanto poi alla semiequipollenza di *trarre* e *trattare,* il significato fondamentale dell' uno è *tirare, prendere;* dell' altro, *maneggiare:* che affinitá tra questi due significati? Ma anche ammesso che affinitá ci sia, e che qui *trattare* volesse dir *agitare — trattando l' aere*

---

[1] Cfr. *Bullett.*, N. S., XVI, 149.

[2] Proposta da me, piú di dieci anni prima che il Bassermann pubblicasse la sua *Trad. del Purg.* (cfr. i cit. miei *Studii su D.*, pp. 447-448).

con l' eterne penne, — a che scopo Matelda agiterebbe i suoi fiori? Insomma, il Parodi m'ha l' aria d' arrampicarsi su per i muri, pur di non riconoscere che *dritta* vale *volta direttamente, in linea retta dinanzi a Dante.* Di dove tanta avversione a un tal senso? « Suona male in italiano, e si sciupa la bellissima rappresentazione di Matelda, dritta e sorridente sull' altra riva », aveva obiettato il Parodi al Bassermann; ma sulla prima obiezione tolgono ogni dubbio gli esempii da me citati nei miei *Studii su D.;* e in quanto alla seconda, anche rivolta verso Dante Matelda continua a sorridere: solo si china a coglier fiori, invece di restar dritta, impalata, ad agitarli: in che quest' ultima rappresentazione sia piú bella dell' altra, non ho lo squisito senso estetico del Parodi per riuscire a vederlo.

All' interpetrazione di *dritta* per *volta direttamente, in linea retta,* altri [1] obiettò che è « una mera superfluità » il concetto che essa mette in rilievo; ma anche quest' obiezione non ha nessun valore: qui si tratta di *dono — di levar gli occhi suoi mi fece dono;* — ora, « acciocché nel dono sia la sua virtú, la quale è liberalità, e che essa sia pronta, conviene essere utile a chi la riceve. Ultimamente, perché la virtú dee avere atto libero e non isforzato; atto libero è quando una persona va volentieri ad alcuna parte, *che si mostra nel tenere vòlto lo viso in quella:* atto sforzato è, quando si mostra in non guardare nella parte dove si va; e allora riguarda lo dono a quella parte, quando si dirizza allo bisogno del ricevitore » [1]. Che se poi si consideri che Matelda simboleggia la filosofia, si vedrà meglio quanta importanza avessero per Dante, personaggio del Poema, la benevolenza della filosofia verso di lui, l'*utile* che gliene veniva e il *bisogno* che n'aveva.

XXIX, 120. – *Arcanamente.* – Anche qui il Parodi rimanda a ciò che aveva scritto a proposito del *Purgatorio* tradotto dal Bassermann [2]: Dante « volle anticipare un' allusione alle arcane giustizie di Dio, che permetterà al suo *carro* di sviarsi e di diventar degno dei suoi fulmini.... » « Giove fu arcanamente giusto, prima permettendo che Fetonte facesse tutto quel danno, e poi punendolo; poiché, insomma, Dante vede in certo modo nel carro del sole e nelle sue vicende adombrato il carro della Chiesa ». — Ma chi lo dice? che si tratti d' un carro qui e là, non è ragion sufficiente per argomentare che l'uno e l'altro carro figurino la stessa cosa, e che le vicende dell' uno corrispondano alle vicende dell'altro [3]. D'altra parte, Dante non dubitava della giustizia di Giove — fu *giusto,* benché *arcanamente;* — e tanto meno ne dubitava per la considerazione che avesse prima permesso a Fetonte di far tutto quel danno, e poi lo avesse punito: Dante dubitava solo dei motivi per cui Giove fu giusto;

[1] Cfr. *Giorn. dant.*, III, 179.

[1] *Conv.*, I, 8.

[2] *Bullett.*, N. S. XVI, 149.

[3] « Quoniam multis modis res similes rebus apparent, non putemus esse praescriptum ut quod in aliquo loco res aliqua per similitudinem significaverit, hoc eam semper significare credamus ». (SANT'AGOST., *De doctr. christ.*, III, 25).

cioé, se per punire nel figlio il padre, o per fare *i padri ai figli scarsi,* o che so io. Ma per la Chiesa, nessun dubbio poteva sorgere in Dante, che Dio avesse permessi i mali di lei per confermarla nella sua umiltà, e come occasione a mostrare la sapienza e l'altre grazie di cui Dio stesso l'aveva arricchita: « virtus in infirmitate perficitur.... », « placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus in persecutionibus, in augustiis pro Christo: cum enim infirmor, tunc potens sum » [1]. Sicché, con buona pace del Parodi, il carro della Chiesa non ha nulla che fare col carro di Fetonte; e per quest' ultimo, Dante non volle dir altro, se non che Giove fu giusto, sí, con Fetonte; ma il motivo di questa giustizia non fu palese: fu una giustizia arcana: « non enim est tibi necessarium ea quae abscondita sunt videre oculis tuis » [2].

XXX, 74. – *Come degnasti d'accedere al monte?* – « Mi pare evidente », scrive il Parodi, « che *degnasti* è nel suo vero senso, e cioé Beatrice parla con fiera ironia: *dunque ti sei degnato?* Ma ironico mi pare anche il verso seguente », ecc. — A me pare evidente, invece, che d'ironia non ci sia qui neppur l'ombra. Già il *vero senso di degnare,* nella lingua degli antichi scrittori, non è quello ironico, che può avere *degnarsi;* bensí quello di *giudicar degno, dicevole* [3]. E in questo senso lo adopera qui Beatrice: come hai giudicato degno, dicevole, che tu accedessi al monte della felicità; felicità che si acquista per la contemplazione; tu che dalla contemplazione t' eri straniato, per immergerti tutto nelle cure della vita attiva? Né l'ironia starebbe bene in bocca a Beatrice, che rimprovera, sí, Dante aspramente; ma come una *madre* puó rimproverare il proprio figlio [1]: aspramente, per ritrarlo dal male e ricondurlo verso il bene; ma senza fiele, senza derisione, perché l'ama: or nell' ironia, del fiele, della derisione c'è sempre.

XXXI, 59. – *Pargoletta.* – Che con questa *pargoletta* non abbian che fare *la poesia e l'altre scienze,* son pienamente d'accordo col Parodi; ma non sono affatto d'accordo con lui, che sia quella *pargoletta,* di cui in una delle canzoni petrose si legge, *se in pargoletta fia per cuore un marmo;* come il Parodi sostenne, contro il Mantovani [2]. Cfr. i miei *Paralipomeni danteschi,* pagg. 77-80.

XXXI, 144. – *Là dove armonizzando il ciel t' adombra.* – Anche per quella che a me par la vera interpetrazione di questo verso, e che molto s' allontana da quella del Parodi, cfr. i miei *Novissimi studii su Dante,* pagg. 167-170.

XXXII, 58. – *Men che di rose e piú che di viole.* – Il Parodi rimanda a una sua *Comunicazione* al *Bullettino* [3], in cui, riferito un passo della *Dieta Salutis* (X, 5), attribuita a san Bonaventura, e che tratta dei sim-

---

[1] II *Ad Cor.,* XII, 9 e 10.

[2] *Ecclesiastico,* III, 23.

[3] Cfr. *Purg.,* I, 85; e XXI, 20.

[1] Come nella Scrittura la Sapienza, così Beatrice, simbolo della sapienza, è spessissimo in Dante paragonata alla madre.

[2] In *Bullett.,* N. S., XII, 327.

[3] N. S. XVII, 137.

boli del crisopasso, del giacinto e dell' ametista, conclude: « Mi par quasi sicuro che Dante ebbe dinanzi al pensiero simboli come questi; e quindi il fiorire dell' albero nei colori dell' ametista, mescolati di rosa e di viola, raffigura l' innovarsi della giustizia verso Dio, per l' opera del Riscatto, o piú particolarmente la mescolanza de' due colori puó ben rappresentare il nuovo sentimento dell 'Impero cristiano verso il vero Dio, mescolato di giocondo ossequio e di modesta umiltà », ecc. Per discutere col Parodi circa questo simbolo ch'egli attribuisce al colore *men che di rose e piú che di viole,* bisognerebbe prima discutere sul simbolo che egli attribuisce alla *pianta* del Paradiso terrestre — « simboleggiando la Legge, l' Ius, è anche di necessità il simbolo dell' Impero, perché le due cose si riducono praticamente ad una sola e medesima »,[1] — il che menerebbe troppo per le lunghe: d' altra parte, io ho dimostrato altrove [2], raccogliendo una sfida dello Scartazzini, che tutte le circostanze relative alla pianta dantesca s' accordano perfettamente con l' uno dei due simboli attribuiti all'albero biblico della scienza del bene e del male; cioé *l' insegnamento sperimentale del bene che l' uomo acquista obbedendo a Dio, e del male che acquista, invece, disobbedendogli.* Qui, dunque, mi limiterò a qualche osservanzioncella spicciola. *L'innovarsi della giustizia verso Dio, per opera del Riscatto:* « simpliciter est justitia inter eos, quorum est simpliciter aequalitas: eorum vero, quorum non est simpliceter aequalitas » — e « inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant) » — « non est simpliciter justitia, sed quidam justitiae modus potest esse » [1]: il Parodi, dunque, avrebbe fatto bene a dirci qualcosa di questa sua *giustizia verso Dio*, o, meglio, di quel certo modo di giustizia innovatosi per opera del Riscatto. Ci dice, è vero, che « piú particolarmente, la mescolanza dei due colori può ben rappresentare il nuovo sentimento dell' Impero cristiano verso Dio, mescolato di giocondo ossequio e di modesta umiltà » — c'è pure un'umiltà non modesta ?; — ma non ci dice come questo simbolismo s' accordi col resto della simbolica scena. Il Grifone lega il carro della Chiesa all' albero, che, secondo il Parodi, simboleggia l' Impero: or ciò, in sostanza, altro non potrebbe dire — dato, non concesso, che l'albero simboleggiasse l' Impero, — se non che la Chiesa fu da Cristo assoggettata all' Impero: come di qui il nuovo sentimento religioso dell' Impero, giocondamente ossequioso e *modestamente* umile? Prometto un premio — modesto, ben inteso, avuto riguardo allo stato di guerra — a chi mi *solverá quest' enigma forte.* Intanto, dirò l' interpetrazione mia.

Poi che il Grifone ebbe legato il timone del Carro alla pianta, simbolo dell'insegnamento sperimentale del bene che s' acquista obbedendo a Dio, e del male che s' acquista, invece, disobbedendogli; la pianta,

[1] Cfr. *Bullett.*, N. S. XVI, 275.

[2] Cfr. i miei *Novissimi Studii su Dante*, pp. 173-182.

[1] San Tomm., *Somm. teol.*, I-II, 114, 1.

che prima era morta, *s' innovó;* si rivestí, cioé, di fronde e di fiori, che avevano un colore tra il rosso e il violetto: ciò simboleggia che, per opera di Cristo, *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* — *Ad Philip.* 2, — rifiorí il precetto dell' obbedienza a Dio, rimasto lettera morta, dal peccato d'Adamo fin allora — cfr. *Ad Tit.,* III, 3-6; *Ad Ephes.* IV, 23; e *Ad Haebr.* VI, 6. — Or secondo l' obbedienza è, la regola di san Benedetto, grado dell' umiltà — cfr. san Tomm., *Somma teol.,* II-II, 161, 6; — e procedendo dalla carità non puó da questa esser disgiunta — *Op. e p. cit.,* 104, 3; — di qui, dunque, i due colori della pianta innovatasi: della rosa, simbolo d'amore, di carità; e della viola, simbolo d' umiltà.

XXXII, 109. – *Trasformazioni del Carro.* – Anche qui il Parodi, rimanda ad altro suo scritto (*Bullett.,* N. S. XVI, 281 e segg.); ed io, alla mia volta, ai cit. miei *Novissimi studii su Dante,* pag. 179 e 183-188.

XXXII, 85. – *Quella scuola.* – È per il Parodi, d' accordo col Carrol [1] « una scuola, non di Filosofia, ma di Teologia, e nientemeno ».... « quella dello stesso Aquinate. La dottrina della supremazia papale era divenuta canonica, dice il Gregorovius, fin dal tempo di Gregorio VII.... » « Ad essa l'Aquinate diede un fondamento teologico nel suo *De reg. Princ.,* e basta enunciarla per riconoscere che un abisso la divide da quella che Dante formula nel *Purgatorio* in simboli e nel *De Monarchia* in dimostrazioni filosofiche.... » Credo d'aver dimostrato altrove [1] che la *scuola* a cui Beatrice allude è la dottrina di coloro che, seguendo *difettivi sillogismi,* tutti s' immergono nelle cure della vita attiva. Ma prima di chiudere queste mie osservazioni sul *Purgatorio,* mi permetta il Parodi di rivolgergli una dimanda: com' è che con tanta politica, quanto Ella ne vede nel Poema dantesco in generale, e negli ultimi Canti del *Purgatorio* in particolare, a scapito, naturalmente, dell' elemento sacro; com' è che Dante chiamò *sacro,* e non *civile* il suo Poema?

[1] Cfr. *Bullett.,* N. S., XVI, pp. 283 e segg.

[1] Nei miei *Nuovi studii su Dante,* p. 23.

PARADISO

VII, 10-12. – *Dille, dille.* – Il Parodi si limita a citare il Meyer-Lübke, che « ha fatto di questi e d' altri casi consimili, ove è taciuto l' oggetto pronominale, il § 379 della sua *Romanische Syntax* ». Piú utile sarebbe stato far notare al Vandelli che quella scarna nota del minor Commento scartazziniano, in cui non solo non si scioglie, ma neppur si enuncia la difficoltá di questi versi, non risponde all'esigenze d'un Commento, in ispecie se destinato alle scuole. La difficoltà è nel secondo emistichio del v. 11, e nel v. che segue — *diceva alla mia donna, che mi disseta con le dolce stille*: — si riferisce tutto ciò a *diceva*? o, in altre parole, fa parte anche tutto ciò del soliloquio di Dante? Se sí, come par che intendano i commentatori, chiudendo anche tutto ciò tra virgolette, Dante avrebbe dovuto dire:

alla tua donna che ti disseta, ecc.; non già: *alla mia donna che mi disseta*. Ma il vero è, o meglio a me sembra, che la terzina dovrebbe essere scritta cosí:

Io dubitava, e dicea: « dille, dille »
tra me, « dille » diceva; alla mia donna
che mi disseta con le dolci stille.

Dante, personaggio del Poema, diceva tra sé, *dille, dille, dille,* soltanto: il resto, *alla mia donna*, ecc., è una spiegazione che egli, poeta, fornisce al lettore; quasi risposta alla naturale dimanda: *Dille*! ma a chi?

All'osservazione, che Dante avrebbe dovuto dire *alla tua donna,* lo Scartazzini, nel *Commento lips.,* rispose che « l'obbiezione non è che apparente »... « Dante dice a sé medesimo: *Dí a lei;* ma dovendo poi continuare, l'Io che parla ridiventa identico coll'Io a cui parla ». — È dunque semplice apparenza cominciare un discorso rivolto a sé stesso, come se si parlasse ad altri — *dille, dille, dille;* — e continuarlo poi — *alla mia donna che mi disseta* — parlando realmente a sé stesso? La sintassi zoppica; né vale a raddrizzarla la spiegazione dello Scartazzini, se anche valesse a spiegare il processo logico del Poeta. Veramente, anche con la mia spiegazione, la sintassi non è delle piú regolari; ma si sa che Dante non è Poeta pedantescamente compassato; e si sa pure quanto gli stesse a cuore la concisione.

Vide forse parte del vero il Torraca, annotando: « *Dille,* dí a lei, cioè alla mia donna »; ma certo non vide tutto il vero, poiché non soppresse nel testo le inopportune virgolette a cui di sopra ho accennato.

IX, 106 e segg. – *Qui si rimira nell'arte che adorna*, ecc. – Il Parodi rimanda il lettore alla spiegazione che di questi versi aveva già data altrove.[1] Accogliendo la lezione *cotanto effetto,* il Parodi interpetrava: « qui si contempla con beatitudine l'arte divina, che preparò magnificamente questi corpi celesti coi loro mirabili effetti, e si discerne il bene allo scopo del quale il mondo di su gira, disponendolo, intorno a quello di giú. Che è una splendida attestazione del criterio astrologico ». – *In cauda venenum:* poiché il Parodi è uno dei tanti che — mirabile a dirsi! — fecero plauso alla struttura astrologica del Paradiso dantesco, proposta dal Luiso, era naturale che dei versi ch'esaminiamo avesse a proporre una interpetrazione che fosse una *splendida attestazione* di tale struttura. Ma essa non è la vera interpetrazione, come non è la vera l'interpetrazione dei piú, della quale questa del Parodi non è che una variante. Oltre a ciò che altrove[2] io obiettai all'interpetrazione dei piú, a questa del Parodi può in particolare obbiettarsi che *cotanto effetto* non è tutt'uno che *questi cerchi celesti co' loro mirabili effetti:* chi dice *effetto* non dice anche *causa;* come chi dice *fumo* non dice *fumo e fuoco* insieme.

Per la lezione e per l'interpetrazione, che di questi versi sembrano a me l'uniche vere, cfr. i miei *Paralipomeni danteschi,* pagg. 116 e segg.

X, 119 e segg. - *Quell'avvocato de' tempi cristiani*, ecc. – Il Parodi rimanda il lettore a quanto ne scrisse

[1] In *Bullett.,* N. S., XV, 136.

[2] Cfr. i miei *Paralipomeni dant.,* p. 114.

il Maggini,[1] che preferisce al mio san Paolino da Nola il Vittorino del p. Busnelli. Per la mia risposta al Maggini, cfr. le mie *Quistioncelle dantesche,* in *Rivista abruzzese,* XXXI, 396–399; ove credo d'aver dimostrato che a nessun patto Vittorino può esser quegli a cui Dante allude.

XI, 48 – *Per grave giogo.* Il Parodi non riesce a persuadersi che « in questo bell'insieme di descrizione corografica possa ad un tratto essersi ficcato l' elemento perturbatore di un'allusione politica ». Per lui dunque « Perugia spesso s'allieta e talvolta si duole del caldo e del freddo che le largisce la *fertile costa d' alto monte ;* Nocera e Gualdo stanno sotto un incubo perpetuo »; per *il gelo* e per *gl'incomodi di detto monte,* come s'esprime il Buti. Ma *giogo,* che in senso figurato vale *servitú, soggezione,* non par che possa valere ugualmente *incubo;* né *grave* vale *perpetuo.* Inoltre, è tanto comune il dir *grave giogo* per una *pesante tirannia,* quanto singolare sarebbe per una *non favorevole condizione climatica ;* ed è tanto naturale il *piangere* a causa dell' una, quanto sarebbe strano e quasi ridicolo, a causa dell' altra. Infine nei v. v. 46–48 la parte necessaria della descrizione corografica è data dai nomi delle città, Perugia, Nocera, Gualdo: il resto è la parte accessoria, ornamentale; onde nulla vieta che vi si accenni per Perugia a un male di natura climatica; e per le altre due città a un male peggiore, ma di natura politica, la *mala signoria.*

XI, 76 e segg. – *La lor concordia e i lor lieti sembianti,* ecc. – Il Parodi interpetra: « l' amore a meraviglia (o se si legge *e meraviglia,* la meraviglia con cui parevano ogni volta riguardarsi, come se per la prima volta godessero l'uno della vista dell'altro) e i loro dolci sguardi erano quali sono tra i piú accesi amanti; ma d'altra parte la loro concordia e la serena letizia che irraggiava il loro aspetto — come avviene piuttosto fra antichi e fedeli coniugi — ispiravano i migliori sentimenti, anzi (qui il senso vero fa un poco di forza al velo) proprio santi pensieri ». — Non credo che potrebbe darsi della difficile terzina che esaminiamo una piú sforzata e lambiccata interpetrazione. Per non dir d' altro, il Parodi stabilisce una certa opposizione tra gli effetti della *concordia* e dei *lieti sembianti* dei due Sposi, e l' effetto dell' *amore a meraviglia* — o dell' *amore* e della *meraviglia* — e dei *dolci sguardi:* infatti, aggiunge di suo la frase *ma d' altra parte:* invece, in Dante, non c' è ombra d' avversativa.

Quale sia per me la vera interpetrazione di questi versi, il lettore potrà vederlo nei miei *Studii su Dante,* pagg. 469–471.

XII, 79 e segg. – *O padre suo veramente felice,* ecc. – Qui son pienamente d'accordo col Parodi: la sua interpetrazione collima perfettamente con quella che io ne diedi alle pagg. 228 e 229 dei miei *Paralipomeni danteschi.*

XII, 142. – *Inveggiar.* – Ritenuto che il vero senso di questo verbo è *emulare* — e in ciò ha piena ragione, — il Parodi ne deduce col Torraca — e *quivi s'inganna* — che sia « quasi necessario pensare che il *paladino* sia

[1] In *Bullett.*, N. S., XXII, 33.

fra Tommaso stesso ». Io ho già dimostrato altrove — cfr. la 2ª *serie* delle mie *Piccole fronde del « Paradiso » di Dante,* in *Giorn. dant.,* XXIII, pagg. 222-223 — che il *paladino,* emulato da san Bonaventura col profetar la riforma degli ordini religiosi, è l'ultimo menzionato, Gioacchino Calabrese.

XV, 28 e segg. - *O sanguis meus,* ecc. - Sul perché di queste parole latine, che Dante mette in bocca a Cacciaguida, il Parodi scrive: « forse.... volle dire che nell' uso letterario e pubblico, e trattando di argomenti elevati, gli uomini dell'età di Cacciaguida adoperavano ancóra quella *grammatica,* di cui nell'età sua facevano sempre uso i notai? » Benché il Parodi creda — e lo credo anch'io, — per il v. 33 del c. XVI, che in latino fosse tutto il parlare di Cacciaguida; alla sua ipotesi si può sempre obiettare, che non si potrebbe, per tutto il discorso che segue, far la ipotesi che il Parodi fa per i v. v. 28-30 del Canto XV; poiché argomenti elevati non par che fossero tutti quelli che Cacciaguida tratta nei Canti XV, XVI e XVII. Deve, quindi, esserci qualch' altra ragione, perché Dante riferisse in latino quella parte del discorso di Cacciaguida, che comprende i v. v. 28-30 del XV, e le altre riferisse in volgare. E per questa ragione, cfr. i miei *Paralipomeni danteschi,* pagg. 153-156.

XVIII, 82 - *O diva Pegasea.* - Il motivo di quest' invocazione è, secondo il Parodi, che qui « Dante comincia il Canto dell'Impero ». Questo benedetto Impero è l'idea fissa del Parodi. Dante sente il bisogno d'invocar qui la Musa, che dà agli uomini la maggior fama — Calliope la Musa dell' epopea, — perché qui comincia a trattar della grazia, argomento altissimo e difficilissimo; della grazia, di cui, peraltro, anche l'Impero romano — *nostra giustizia* — fu effetto. Cfr. i miei *Paralipomeni danteschi,* pagg. 179-187.

XVIII, 111 - *Quella virtú ch' è forma per li nidi.* - Il Parodi ricorda la sua proposta [1] « di leggere, com'è lecito, *quella virtú che forma per li nidi* (cioè dentro i nidi); e *virtú che forma* tradurrebbe *virtus formativa* »; e si compiace che la sua proposta sia « già nel Torraca ». Cosí il Parodi *inveggia* il suo buon amico, il p. Busnelli, che aveva proposto [2] di leggere: *Di lui si rammenta quella virtú che forma pur li nidi!* — La lezione comune è ottima. Per quanto il verso ch'esaminiamo sia stato detto dallo Scartazzini una *crux interpretum;* esso diventa facilissimo, al lume di questi periodi d'Isaia: [3] « Numquid ego, qui alios parere faciam, ipse non pariam, dicit Dominus? si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus! ». Sicché il passo di Dante suona: da Dio viene la potenza fecondatrice, che è *forma sostanziale* là ove la fecondazione si compie, *per i nidi,* cioè nei diversi nidi. « Forma substantialis apud Peripateticos est substantia a materia distincta, de se ordinata, ut cum materia prima constituat corpus naturale tamquam potissima corporis *differentia phisica;* scilicet cum materia sit indifferens ad quodlibet compo-

---

[1] In *Bullett.,* N. S., XV, 279.

[2] *Loc. cit.*

[3] LXVI, 9.

situm, a forma sibi unita determinatur, ut sit vel lapis, vel canis, vel lignum. Formae substantiales tot sunt apud illos, quot sunt corpora diversa ». [1] Come si vede da questa definizione, Dante avrebbe potuto accennare, con la parola *forma,* alla potenza fecondatrice in generale; ma accennò a quella degli uccelli in particolare, per due ragioni: l'una, che d'un uccello dipinto dalla mano di Dio egli parla; l'altra, che la generazione degli uccelli è piú poetica, e piú conveniente ad esser rammentata in un *poema sacro,* come quella che men risveglia l'idea dell'accoppiamento.

XIX, 13 – *Per esser giusto e pio.* – Il Parodi rimanda, « per il senso pregnante di questa frase », al suo articolo, *La costruzione e l' ordinamento del « Parad. » dant.,* [2] ove egli scriveva: « Nessuno potrebbe negarsi a riconoscere in Giove coloro che amarono la Giustizia; e il Dono corrispondente alla Giustizia è, nell'enumerazione d'Isaia, la Pietà. Ora l'Aquila che parla collettivamente, dice di sé (XIX, 13 segg.):

per esser giusto e pio
fu' io quivi esaltato.

Essa certo vuol dire che, negli spiriti de' quali è formata, la Virtú non poteva trovarsi scompagnata dal Dono ». — Ma in nessuno degli spiriti beati la virtú può trovarsi scompagnata dal dono: le virtú si presuppongono ai doni; e per salire all'eterna beatitudine « necessarium est homini habere donum Spiritus sancti ». [3]

Il *senso pregnante* della frase che esaminiamo è questo: in Giove appaiono i beati per il dono del consiglio, a cui corrisponde la beatitudine evangelica *beati misericordes;* i beati di Giove, adunque, sono *specchio* della divina misericordia: ma « opus divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur »; [1] e « misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo »; [2] onde, con perfetta precisione teologica, Dante fa dire all' Aquila, immagine collettiva dei beati di Giove, « per esser giusto e pio Son io qui esaltato a questa gloria ».

XX, 14 – *Flailli.* – Sempre *fermamente* convinto « che i *flailli* o *flavilli* — francese ant. *flavel* — sieno strumenti », il Parodi tenta ribattere l'obiezione, che le *luci* del v. 10 sarebbero sùbito, nel v. 14, cangiate in strumenti musicali; e appena due versi dopo — v. 16 – in *lapilli;* avremmo, cioè, un incalzarsi di metafore, non giustificato da alcun legittimo motivo: [3] « il periodo poetico », ribatte il Parodi, « sarebbe ben frazionato se, dopo che in certo modo fu annunciato il tèma de' *canti,* ritornasse agli splendori o ad altro, e poi daccapo agli squilli! » — Ma, e i *lapilli*? Il *frazionamento* mi pare eccessivo. Mi sia lecito, dunque, di dire che anch'io resto, pur dopo questa difesa del Parodi, *fermamente* convinto che *flailli* vale *flabelli.*

XXVIII, 136-138. – *Cosí si fa la pelle bianca nera,* ecc. – Il Parodi ritorna sull'interpetrazione che di que-

[1] Mellinii et aliorum *Lexic. scholast. verb.,* che segue alla *Somma teol.* di S. Tomm.

[2] Negli *Studii lett. e ling.* dedicati al prof. P. Rajna.

[3] San Tomm., *Somm. teol.,* I-II, 68, 2.

[1] *Op. cit.,* I, 21, 4.

[2] *Op. part. e quist. cit.,* art. 3, ad 2.

[3] Cfr. i miei *Paralip. dant.,* pp. 189-190.

sta terzina aveva caldeggiata parecchi anni or sono, [1] e che aveva formulata in questi termini: « Cosí si fa nera la pelle, che si mostrava bianca al primo apparire di colei, ecc., cioè dell'Aurora. Ossia: cosí il cielo di bianco ch'era al mattino si fa nero la sera ». – Che per *la bella figlia* del Sole non si possa intender l'aurora, credo d' averlo già dimostrato nei miei *Studii su Dante,* pag. 560: qui aggiungo che sarebbe strano paragonare il precoce corrompersi dell'uomo, a misura che cresce in età, con l' oscurarsi del cielo, che segue al fine della giornata: questa è cosa normale, quella no. Inoltre, soltanto il cielo s'oscura quand'annotta? Infine *la pelle,* già bianca all'alba, sarebbe il cielo? È proprio il caso d'invocarlo questo cielo, perché s'apra! Ma di quest'ultima svista il Parodi par che si sia accorto, poiché ora del cielo non parla piú, e intende: « Cosí nel primitivo aspetto della figlia del sole, la pelle bianca a poco a poco si fa nera » ; vale a dire, « cosí l'aurora muta il suo primitivo aspetto in un altro, che è poi il Crepuscolo. » – Ma, buon Dio, chi cambia il suo primitivo aspetto in un altro, resta sempre, in sostanza, la stessa persona: l'Aurora, invece, che si cambia in Crepuscolo, aurora non è piú. — Il Parodi cita pure due sonetti attribuiti al Petrarca, in cui l' aurora è detta *unica figlia del sole;* a proposito di che, M. A. Risolo [2] aveva esclamato: « Sembra lo abbia detto per i commentatori di Dante! » Ma i commentatori di Dante — ben inteso, quelli che si guardano bene dall'interpetrar per l'aurora la *figlia del sole* — possono rispondere al signor Risolo: il Petrarca, imbevuto di classicismo, non poteva ignorare che non solo Omero, ma anche Virgilio e Ovidio avean detta *figlia del sole* la maga Circe: basterebbe forse ciò solo per poter seguitare a dubitar forte che quei due sonetti, al Petrarca attribuiti, non sieno del Petrarca; a meno che non si volesse pensare che questi, pur conoscendo che i classici avean detta *figlia del sole* una maga, avesse inteso di rettificare un'erronea opinione, asserendo che il sole non ha che una figlia, ed è l'aurora: ma sarebbe un modo un po' troppo semplice di fare una rettificazione. Nell'un caso e nell'altro, del resto, i due sonetti non hanno alcun peso in favore dell'interpetrazione su cui discutiamo. La *bella figlia del sole* è Circe. [1]

XXIX, 51 – *Turbò il suggetto dei vostri elementi.* – « Credo », scrive il Parodi, « che *suggetto degli elementi* per *terra* non possa stare »; e in ciò siamo perfettamente d'accordo; ché anche la terra è elemento — cfr. *Parad.* VII, 124–125. — Ma non sono d'acccordo con lui, che significhi *la materia,* « non come *materia informe,* ma nella *forma* che precedette alla divisione degli elementi ». Che qui s'alluda alle perturbazioni atmosferiche e telluriche, che per *sua natura* il demonio può produrre — cfr. *Purg.* V, 113–114 — c' è indicato dal riscontro tra il *turbò* del verso ch' esaminiamo, col *turbar* del v. 97 del XXVIII del *Purgatorio:* si

[1] Cfr. *Bullett.,* N. S., XI, 193.
[2] In *Bullett.,* N. S., XXI, 136.

[1] Cfr. i citati miei *Studii su Dante,* pp. 561–564.

tratta d'un termine tecnico, direbbe il Parodi. Ciò premesso, qui *suggetto* ha il senso scolastico di *subjectum inhaesionis,* cioè di « causa materialis, vel quasi materialis alicujus accidentis », e che « ab ipso accidente intrinseco afficitur; ita aër in respectu lucis in eorum sententia qui volunt lucem accidens aëris. Ita dicito de anima, respectu suorum accidentium ».[1] Il demonio, dunque, turbò la causa materiale dell'aria, del fuoco, dell'acqua e della terra; donde i vènti, i fulmini, le piogge e i terremoti prodotti da lui. E si badi alla precisione dantesca: la *causa materiale* — *suggetto,* — non *l'essenziale,* che risiede nei corpi celesti: i demonii « possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem coelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo ».[2] In sostanza, Dante vuol dire che, appena creati, *degli angeli parte* cominciò ad esercitare i suoi malefici influssi sulle cause materiali delle perturbazioni atmosferiche e telluriche; allo stesso modo che gli altri — v. v. 52–54 — incominciarono la lor *arte* di *circuire il Punto;* la comtemplazione, cioè, non mai interrotta, di Dio.[3]

XXX, 88–89 - *La gronda delle palpebre mie.* - Scrive il Parodi: « Perché dirla espressione poco felice? » Ed ha ragione. Ma, per giustificarla, non era il caso di ricorrere ai dialetti — *aggrondare le ciglia* e *far le gronde,* per *aggrottare;* — come neppure sarebbe il caso di citar l'*aggrondare,* registrato della Crusca, che vale *adirarsi:* qui si tratta di ciò che normalmente son le ciglia alle palpebre, cioè quel che al tetto della casa la gronda. Ed è certamente una bella metafora.

XXXI, 28–30 - *O trina luce che... sí gli appaga, Guarda...* — « È vero che la sintassi corre alquanto meglio con un esclamativo dopo *appaga,* ma converrebbe anche scrivere *Oh! trina,* ecc., che rimedierebbe a tutto ». Cosí il Parodi. Ma io non credo sufficiente il suo rimedio: anche scrivendo *Oh! trina,* ecc., non scompare il brusco trapasso dalla terza persona — *appaga* — alla seconda — *guarda.* — Accetterei dunque di leggere *Oh! trina,* ecc., esclamazione che s'accorderebbe perfettamante con lo *stupore* di cui Dante dice che *fu compiuto;* ma sopprimendo il punto esclamativo dopo *appaga,* e facendo tutto un periodo dei v. v. 28–40 — tredici versi, alla fine, — leggerei come tra parentesi il v. 30 — *guarda quaggiuso alla nostra procella,* — il quale non sarebbe che una breve, fugace interruzione dell' esclamazione di stupore contenuta nei versi 28 e 29, e della ragione di esso, contenuta nei versi che seguono. Insomma, Dante direbbe: Oh! santissima Trinità, che fai beati gli angeli e i santi — abbi pietà di noi; — come non doveva io essere stupito, venendo dall'umano al divino, dal tempo all'eterno, da Firenze nella città dei giusti? Che se anche questa soluzione non *appagasse* pienamente, si potrebbe pur pensare che con una certa irregolarità di costrutto Dante avesse voluto darci un'idea della sua grande commozione allo stupefacente spettacolo, che si presentava al suo

[1] *Lex scholast. verb. cit.*

[2] San Tomm., *Somma teol.,* I, 112, 2.

[3] Cfr. San Tomm.; *Somma teol.,* II-II, 180, 6, ad 2.

sguardo; come altrove (*Parad.* XI, 4 e segg.), con un arruffio di concetti e di costrutti, intese a rappresentare la *selva selvaggia, oscura, aspra e forte,* simbolo della vita attiva o civile.

APPUNTI MINIMI

Cosí intitola il Parodi alcune osservazioncelle, relegate in una lunga nota.

A proposito del *pie' fermo,* il Parodi vorrebbe che la nota del *Commento Scartazzini-Vandelli* s' alleggerisse « per lo meno di quel *fermo* per *destro* »: proprio quello che vale di piú! poiché è proprio quell' interpetrazione che ci fornisce la chiave dell'enigma antico e famoso: Dante riprese la via, salendo lentamente con elica destrorsa di lieve inclinazione, per modo che il pie' destro rimaneva sempre il piú basso. Per il senso allegorico del moto obliquo verso il colle, cfr. i miei *Nuovi Studii su Dante,* pagg. 30 e 31.

A proposito del v. *Colà diritto sopra il verde smalto,* il Parodi si meraviglia che *diritto* possa valer *di contro, dirimpetto.* O perché? Cfr. *Inf.* XXVIII, 127; e *Parad.* V, 130.

Col v. *dell'acqua piú che non suol con altrui,* dicendo Dante implicitamente che anche l'anime son traghettate da Flegias, il Parodi osserva che ciò non s'accorda con quanto è detto a proposito di Minosse; cioè che súbito dopo la sentenza, la anime *son giú volte:* « è una irrazionalità poetica », conclude il Parodi. Ma Dante, col dire che le anime *son giú volte,* non dice già che ruinino fino al luogo preciso che ad esse è destinato: se Dio tutto fece *in numero, pondere et mensura,*[1] avrà pur destinato a ciascun peccatore il luogo preciso ove dev'esser punito; e a questo luogo preciso avrà da condurlo il custode del rispettivo cerchio. Le anime degl'iracondi, dunque, ruineranno bensí fino al quinto cerchio; ma a quel punto della palude, piú o meno vicino alla bocca del pozzo, a seconda della maggiore o minòr gravità della loro colpa, qualcuno bisognerà che le conduca; e questi è Flegias. E cosí, ecco un' altra irrazionalità dantesca che sfuma.

Che le *nuove radici* del *legno* di Pier della Vigne valgano *singolari radici* non par credibile al Parodi: direbbe « piuttosto che vi baleni un pensiero da esprimere piú largamente cosí: *per le radici di quest'albero, che è la mia terribile vita nuova* ». Non mi sento d'accettare una cosí lambiccata interpetrazione: *nuovo,* per *singolare, strano,* è comunissimo in Dante.

Nel v.: *ch'ode le bestie e le frasche stormire,* il Parodi metterebbe la virgola dopo *bestie,* e spegherebbe: « ode l'abbaío e il ringhio delle bestie, e ode, ecc. ». Che il senso sia questo, nessun dubbio; ma della virgola proposta dal Parodi non par che sia il caso, trattandosi evidentemente d'uno zeugma: zeugma è accoppiamento; e la virgola disgiunge.

Nel *Commento Scart. Vand.,* a proposito dei *servi* di Manto, si legge: « se voleva fuggire ogni consorzio umano, i servi saranno stati spiriti obbedienti a lei »; e il Parodi: « nota da sopprimere ». Non sono di questo parere; riconosco però che la nota è incompleta. I *servi* di Manto erano

[1] Cfr. *Sap.* II.

demonii; ma ciò non si deduce soltanto dal perché Manto voleva fuggire ogni consorzio umano; ma anche, se non principalmente, dal perché in ogn' opera di magia si fa patto o tacito o espresso coi demonii.[1]

Ed ora non mi resta che di chiedere scusa al Parodi, se l'ho annoiato con troppe chiacchiere: al Parodi, non agli altri lettori; ché l'uno soltanto si sarà forse potuto vedere nella quasi necessità di leggermi tutto; gli altri, eran liberi di lasciarmi in asso al loro primo sbadiglio.

Popoli, agosto del 1917.

LORENZO FILOMUSI-GUELFI.

[1] San Tomm., *Somma teol.*, II-II, 95, 2; e Sant'Agost., *De Civ. Dei*, VIII, 19; X. 9; X, 10, ecc.

CHIOSE DANTESCHE

I.

"GALEOTTO FU IL LIBRO E CHI LO SCRISSE"

Benedetto Croce, in una di quelle sue acute note bibliografiche ch'egli suol pubblicare ne *La Critica* (maggio 1917) prende a considerare una breve memoria di Heinrich Morf intitolata: *Galeotto fu il libro e chi lo scrisse;* e col Morf intende dimostrare come sia stato interamente falsato il pensiero di Dante da tutti quei commentatori (i « cosidetti dantisti italiani » aggiunge il Croce piú sotto) che hanno inteso « galeotto » come « lenone, » ed hanno frainteso quel verso come un'imprecazione contro il libro corruttore. « Perché Galeotto, » dice il Croce, « per Dante e per gli uomini del tempo suo, era e rimase, al pari di Lancillotto, una figura ideale: quella di un cavalleresco eroe, che gareggia in virtú e in cortesia col suo amico, che soccorre l'amico e la regina Ginevra nei loro amori, come dalla regina Ginevra egli, *vrai ami loial de cuer et de cors,* è a sua volta favorito negli amori con la dama di Malohaut. E, riferendosi al medesimo ideale personaggio, e nello stesso significato leggiadro e non punto con sottinteso cinico, il Boccaccio doveva poi intitolare il *Decameron* — Principe Galeotto — ».

Ora, è assolutamente e universalmente vero che Galeotto per gli uomini del tempo di Dante era e rimase una figura di cavalleresco eroe? Ai tempi di Dante non ci saranno stati uomini che avranno giudicato il romanzo di *Lancelot du Lac* e i

suoi personaggi cosí come li aveva giudicati il papa Innocenzo III, che nel 1213 proibí quel libro? Non è anzi da pensare che i buoni cristiani di quei tempi giudicassero corruttore quel romanzo, e i mariti lo tenessero nascosto alle mogli, e i genitori ai figliuoli?

Comunque, è diverso l' intento dell'Autore della *Commedia* dall' intento degli autori dei sopradetti libri, come è diversa la situazione di Francesca da quella in cui si trovano i personaggi del romanzo di *Lancelot*. La *Divina Commedia* ha tra'suoi sensi l'intento morale, che Dante si propose forse piú di quanto noi posteri possiamo intravedere: l' intento di chi scrisse il *Lancelot* si scorge da ciò che il Croce riferisce intorno a Galeotto, e dall' episodio del bacio che si dànno, *coram populo,* la regal consorte d'Artú e il cavaliere Lancillotto; l' intento del Boccaccio è dichiarato nel proemio, ov' è detto che le donne innamorate « ....diletto delle sollazzevoli cose [nelle novelle] mostrate et utile consiglio potranno pigliare, in quanto potranno cognoscere quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare.... » anche per gl' illeciti amori; quindi il principe Galeotto, cavalleresco eroe di questo genere di amori, poteva valer benissimo da titolo al *Decamerone;* nel quale i protagonisti invocano a far lóro da Galeotto perfino Iddio!

Ma ecco che il principe Galeotto capita in un mondo religioso e morale, anzi in quello de' tre mondi cristiani dove sono punite tutte le colpe, compresi gli amori celebrati nel *Lancelot* e nel *Decamerone;* e in codesto mondo il principe Galeotto vi capita per il tramite d'una donna che aveva amato in quella maniera, che per quegli amori subisce un' eterna condanna, che riconosce d'aver meritato la sua pena, che rimpiange la sua antica innocenza. E siccome ella è un' anima buona e debole, e vuole illudere ancóra sé stessa di non essere po' poi tanto colpevole, cosí attribuisce la sua colpa alla lettura d' un libro d' amore, alla insospettata solitudine di questa lettura, all' episodio del libro che culmina nell'amore peccaminoso.

Questa lettura e questo libro, per le parole stesse della donna, fanno la parte del mezzano d'amori illeciti. Le parole di Francesca: *Galeotto fu il libro e chi lo scrisse,* vengono a dire: – mentre Ginevra e Lancillotto furono incitati al primo bacio dal principe Galeotto, noi dei principi Galeotti ne avemmo due: il libro e l' autore del libro; a maggior ragione, quindi, dovevamo esser vinti noi dall' amore. – Se quel libro, se l' autore di quel libro, se quella lettura non fossero stati, Francesca e Paolo non sarebbero all' Inferno. – Adunque il ricordo del libro, della lettura e dei personaggi del libro non può non esser penoso per quest'anima di donna. Forse nella prima parte del verso (*Galeotto fu il libro*) il risentimento non appare, perché il titolo di Galeotto è dato ad una cosa, al libro; ma sicuramente il risentimento è implicito nella seconda parte (*e chi lo scrisse*), dove il titolo è appioppato a un uomo, perché, da che mondo è mondo, alle persone che ci hanno fatto del male o che crediamo ce lo abbiano fatto, noi

affibbiamo nomignoli o soprannomi che corrispondono alle azioni da noi deplorate. E se Francesca, da viva, aveva forse giudicato anche lei il principe Galeotto *vrai ami loial de cuer et de cors,* ora, che è nell' Inferno a scontare i danni che ha arrecato a lei e al suo Paolo quella specie di *ami loial,* ora non confermerebbe di certo quel giudizio.

E se è cosí, « i cosidetti dantisti italiani » non meritano poi tanto la *croce* addosso.

Firenze, 8 luglio, 1917.

ALDERINO BONDI.

II.

IL SERPENTE DELLA VALLETTA

È opinione comune che il serpente, aggressore dei Principi raccolti nella valletta dell'Antipurgatorio, simboleggi la tentazione; opinione che, forse, trae origine e alimento dal ben noto e chiaro ricordo biblico, e dal fatto che Dante l'ebbe vivissimo nel momento della rappresentazione:

Da quella parte, onde non ha riparo
la picciola vallea, era una biscia,
forse qual diede ad Eva il cibo amaro.

Se non che, le reminiscenze dei Libri santi, anche rievocate dalle parole del Poeta, non bastano all'ermeneutica, se questa non si appoggia a ben altre e piú valide prove. Del resto, l'Autore non volle già dire che la biscia temuta dagli spiriti era quella stessa del Paradiso terrestre, ma esprimere soltanto, in forma neppur certa, un'identità d'atteggiamento. Ad ogni modo, contro il presunto significato del simbolo insorgono varie considerazioni, che lo infirmano e lo escludono.

Anzitutto, che ragione avrebbe avuto Dante di ammonire:

Aguzza qui, *lettor, ben* gli occhi al vero;
ché il velo è ora ben tanto sottile,
certo che il trapassar dentro è leggiero,

se il pensiero adombrato nell'immagine della serpe fosse stato facilmente inteso? Occorreva proprio uno sforzo intenso dell'intelletto per discernere una cosa chiara a tutti? I commentatori, che non vedono la contradizione, non si peritano di contorcere la figura del Poeta all'espressione d'un vero assurdo logico, né sono meno ingiusti nel ritenere d'agevole intelligenza tanta sottigliezza di *velo.* No, Dante non può volere significare: Sappi, o lettore, che se tu vuoi penetrare nel vero, trasparente, dell'allegoria, devi bene aguzzare lo sguardo! — Ha ragione il Vellutello di credere, invece, che il senso letterale è ora tanto difficile a potersi allegoricamente interpretare, che il trapassarlo senza cavarne alcun frutto è legger cosa. Né a tale opinione osta il *trapassar dentro,* che vale: passar dentro il velo e attraversarlo; e non: penetrare nel senso allegorico attraverso il velo del senso letterale. Insomma, il Poeta dice: — Qui conviene, o lettore, che tu stia bene attento, però che il velo che copre la verità è tanto sottile, che solo un occhio acuto può

percepirlo; ossia: l'allegoria contenuta nella rappresentazione sensibile ha sembianze cosí tenui da perdersi di vista facilmente; ma essa c'è, guardala bene! —

L'esegesi, dunque, esclude il significato che generalmente si attribuisce al simbolo.

Ma contro di esso si erge, barriera davvero sicura e inoppugnabile, l'inaccessibilità delle anime al peccato. L'ipotesi, che gli spiriti della valletta, e questi soltanto fra quanti nel fantastico mondo la Giustizia divina esamina e balestra, siano capaci di ulteriore colpevolezza, è altrettanto ridicola quanto non necessaria. La risposta di Virgilio a Catone, che s'era acceso di sdegno per la supposta violazione delle leggi infernali:

Mostrato ho lui tutta la gente ria;
ed ora intendo mostrar quelli spirti,
che *purgan sé* sotto la tua balía,

e le esplicite parole di Iacopo del Cassero:

ti prego, se mai vedi quel paese
che siede tra Romagna e quel di Carlo,
che tu mi sie de' tuoi preghi cortese
in Fano, sí che ben per me s'adori,
perch'io possa *purgar le gravi offese,*

provano come anche le anime, che si trovano al di qua del *soglio della porta,* non siano escluse dalla purgazione, benché debbano ritardarla a sconto della propria negligenza a pentirsi. Questa appunto è la loro pena, che le fa essere sollecite dei suffragi dei vivi per diminuirla, ma nessun pericolo minaccia la loro condizione di essere *fortunate tutte quante* e *gente degna* dell'eterna beatitudine; né loro interdice di andare *al monte, ove ragion le fruga, a spogliarsi lo scoglio, ch'esser non lascia* ad esse *Dio manifesto,* né d'*ire a farsi belle.* La loro vita s'è chiusa per sempre, e s'è chiusa bene:

O ben finiti, o già spiriti eletti....

Manfredi confessa d'avere commesso orribili peccati, ma egli è salvo per la *bontà infinita, che prende ciò che si rivolge a lei,* ed ha premura di farlo sapere alla figlia Costanza, *s'altro si dice.* Salvo è Belacqua, benché costretto a rimanere oziosamente nell'Antipurgatorio tanto tempo quanto visse nel mondo, non lasciandolo

ire ai martíri
l'uccel di Dio che siede in su la porta.

La disposizione al peccato cessa con la morte anche per la schiera che si rivela da sé, gridando:

Noi fummo già tutti per forza morti,
e *peccatori infino all'ultim'ora:*
quivi lume del ciel ne fece accorti
sí che, pentendo e perdonando, *fuora*
di vita uscimmo a Dio pacificati
che del desío di sé veder ne accora.

Son tutti *spiriti ben nati,* quali Iacopo del Cassero, che domanda cortesia di preghiere per affrettare l'espiazione dei suoi peccati; quale Bonconte da Montefeltro, che *finisce nel nome di Maria,* sottraendosi *per una lagrimetta* alla dannazione; la senese Pia, vibrante dolcezza d'affetti e di ricordi. A tali ombre, già destinate a *divenir sante,* sarebbe inconcepibile che il *decreto del Cielo,* ossia la divina Provvidenza, riservasse un luogo ancóra di tentazione e di colpa. Né diverso è lo stato delle anime radunate nella valletta, *degne* pur esse *di salire a Dio.* Quanto piace a Dante vedere Nino gentile *non esser tra i rei!* Anche

il Giudice di Gallura prega che la sua Giovanna per lui

> chiami
> là dove agl'innocenti si risponde.

E il *diritto zelo,* che avvampa misuratamente nel suo cuore, come *l'amore, che raffina,* di Corrado Malaspina, sono l'espressione d'uno stato d'animo già predisposto alla beatitudine, e quasi un preludio di questa.

Nessuna tentazione, dunque, per codeste anime. Tentazione, poi, a che peccato? e perché i soli Principi della valletta, che pure furono valorosi e virtuosi, la dovrebbero sentire e temere? e perché di sera, e non di giorno? Ma c'è di più. La presunta suscettibilità delle ombre al peccato urta contro lo stesso principio fondamentale cristiano, professato e applicato da Dante cattolico, per cui la vita umana è considerata come una prova nell'esercizio del libero arbitrio, e quindi giudicabile nel suo mortale disfacimento. Gli spiriti dell'Antipurgatorio, in quanto sono ivi collocati, soggiacciono appunto a un giudizio, [1] non diverso da quello che presiede alla distribuzione delle pene e dei premi in tutto il mondo dantesco, poiché, col ritardare l'opera della loro purificazione, *espiano,* per la legge del contrappasso, la *colpa* d'essere stati negligenti a pentirsi.

Che cosa, allora, può significare questo serpente, che ogni sera cagiona timore e tribolazione ai signori della valletta? Si noti che l'inno *Te lucis ante terminum,* cantato da loro con celestiale rapimento, è un' invocazione dell'aiuto divino contro i *somnia Et noctium phantasmata,* raffigurati poi nell' *hostemque nostrum;* inoltre, che i due angeli scendono con le spade fiammeggianti *a guardia della valle,* e che l' *avversaro,* che avanza

> da quella parte, onde non ha *riparo*
> la picciola vallea,

fa impallidire le anime gentili e incute spavento a Dante medesimo; infine, che l'assalto, di cui è parola nei versi:

> l'ombra, che s'era al Giudice raccolta
> quando chiamò, *per tutto quell'assalto*
> punto non fu da me guardare sciolta,

non può soltanto riguardare la mossa degli *astor celestiali,* che dura un istante. Tutto ciò autorizza a concludere, che la biscia non ha carattere di seduzione, come nel Paradiso biblico, ma di ostilità vera e propria; essa *assale,* non *tenta* le anime, come accenna del resto d'intendere anche il Del Lungo.

***

Orbene, questo serpente assalitore non è diverso dal Dragone munito di squame e di spine e pullulante dall'acqua, nel quale con bella metafora fu rappresentata la Terra coi suoi dumeti e spinai e l'umidità diluviana; né dall' Idra, sempre rinascente e trasformantesi nel nero delle selve bruciate, nel verde delle erbe e nel giallo delle spighe mature; né dal Lione Nemeo, ritenuto anche un mostruoso serpente, vomitante fuoco, ch'è quello appiccato da Ercole ai campi per coltivarli. Lo stesso significato di Terra hanno la chimera, con la coda di serpe, uccisa da Bellerofonte, la serpe di Cadmo, che ne semina i denti simboleggianti i legni ricurvi coi quali si dové prima arare, e le serpi che traggono il carro, ov'è

[1] *Purg.,* VI, 30, 37, 39.

rapita Proserpina, ossia Cerere, dea delle biade. Nel capo di Medusa e nella verga di Mercurio le serpi assumono anche, secondo il Vico, il concetto di dominio di terreni; e fu detto *ofeleia* da *ofis* serpe, il *terratico,* chiamato pure decima di Ercole. Le medaglie delle Repubbliche greche recano spesso impresso codesto simbolo. L'arme reale dei Cinesi è caricata di un Dragone, e un Dragone è anche l'insegna del loro Impero. Dante poté sapere, sia pure indirettamente, da Omero come l'indovino Calcante interpreti per *Terra troiana,* che a capo di nove anni cade in *dominio dei Greci*, la serpe, la quale divora otto passerotti e la loro madre; ed esser presa per buono augurio una serpe uccisa in aria da un'aquila, che cade in mezzo ai Greci nel fervore della battaglia. Anche la sacra Scrittura mostrò al Poeta l'esempio del Re d'Egitto, salutato in Ezechiele col titolo di *Gran Dragone,* che giace in mezzo ai suoi fiumi, appunto come i dragoni nascono in acqua, e l'idra prende dall'acqua il suo nome. Del resto, lo stesso Alighieri vide nella *vipera che i Melanesi accampa* l'insegna della Casa viscontea, signora di Milano.

Per lui, dunque, il serpente della valletta non può significare che la *terra* e, piú particolarmente, il *dominio di essa,* che, quale ombra, si presenta ogni sera a tormentare lo spirito di coloro appunto che lo tennero nel bel mondo: Rodolfo d'Asburgo, imperatore di Germania, Ottocaro II, re di Boemia, Filippo III, re di Francia, Enrico I, re di Navarra, Pietro III e Alfonso III, re di Aragona, Carlo I d'Angiò, conte di Provenza e re di Napoli, Arrigo III, re d'Inghilterra, Guglielmo VII Spadalunga, marchese del Monferrato, Nino Visconti, giudice di Gallura, e Corrado Malaspina, marchese di Villafranca. Son tutti principi costoro, e perché come tali ebbero in vita maggiore attaccamento ai loro beni, tanto da non rifuggire da lotte sterminatrici per accrescerli o per conservarli, è giusto che, dopo morte, pur trovandosi in luogo di salvazione, siano agitati, essi soli fra i negligenti dell'Antipurgatorio, dal fantasma del dominio perduto: è precisamente il *ricordo di esso,* che, in forma di serpente, li *assale* sempre, ne

> l'ora che volge il disío
> ai naviganti e intenerisce il core
> lo dí c'han detto ai dolci amici addio,
> e che lo novo peregrin d'amore
> punge, se ode squilla di lontano,
> che paia il giorno pianger che si more.

Cosí sarebbe chiarita anche l'opportunità delle due strofe, che col risveglio delle memorie lontane e degli affetti pungenti preannunziano la scena simbolica degli angeli e della serpe; la limitazione degli assalti a un gruppo determinato di anime; la scelta, per la rappresentazione, d'un'ora propizia alle melanconie dei ricordi e dei rimpianti.

Caserta, 1916.

VITTORIO CAMMARANO.

VARIETÀ

ALCUNI CURIOSI DOCUMENTI

INTORNO AL CENTENARIO DANTESCO DEL 1865

La recente polemica di letterati e di filologi mi ha lasciato in eredità il gusto delle indagini e il desiderio di annaspare fra le vecchie carte. Questo significa che, dalla polemica, sono uscito convinto che anche il metodo, negli studii, è necessario e che le fonti sono indispensabili. Ricerche! ricerche! ricerche! Fra ieri e oggi, in omaggio a questo nuovo motto della mia attività giornalistica, mi sono posto a lavorare fiancheggiando una pattuglia d'esplorazione che si è avventurata, per ordine del sindaco Bacci e dell'assessore Barbèra, attraverso quel cataclisma di carta vecchia e polverosa che il è grande archivio di Palazzo Vecchio in Firenze.

Si sono riordinati — in virtú dell'opera di un paziente cultore di cose fiorentine, Giuseppe Conti, con il contributo di due giovani scrittori, Vittorio Venturi e Massimo Coronaro — molti documenti, e si sono rintracciati autografi di pregio attraverso i carteggi del Comune, dalla sua istituzione fino al trasporto della capitale. Ho posto le adunche mani anch'io su quelle filze recando nella quiete sacra della Biblioteca comunale la febbre agitata di un cronista impaziente. Mi pareva di essere, ancóra una volta, un cavallo che avesse preso la mano al signore del luogo (ho nominato l'assessore Barbèra) per portar tumulto fra cose delicate e un po' gelose.

Di questo devo chieder venia e al sindaco e all'assessore e al prof. Conti e ai giovani amici letterati che mi ebbero ospite improvviso, inaspettato e non desiderato nel campo del loro lavoro. Fra l'altro, con questo lavoro, è stata completata la serie dei documenti che riflettono i festeggiamenti fatti a Firenze per l'ultimo centenario della nascita di Dante Alighieri: 1865. Preziosa raccolta, specie ora che il Comune nostro pensa alla celebrazione (fra quattro anni) del centenario della morte. Leviamo l'auspicio che, come le giornate del 1865 consacrarono l'unità italiana cui ancóra mancavano Venezia e Roma, le giornate del 1921 consacrino l'unità italiana con Trieste e Trento e le terre nostre d'oltre Adriatico!

Sarebbe attraente, sulla scorta dei documenti, rifar la cronaca di quei giorni nei quali trecentoquaranta bandiere di città italiane si inchinarono in piazza di Santa Croce dinanzi al monumento dell'Alighieri inaugurato alla presenza di Vittorio Emanuele II, ripetere le parole del messaggio di Victor Hugo al Gonfaloniere di Firenze e gli inni della Patria cantati al teatro *Pagliano* e i Canti danteschi recitati dalla Ristori, da Tommaso Salvini, da Ernesto Rossi; illustrare in-

fine, della ricorrenza, il senso alto e vibrante d' italianità.

Senonché di tutto questo narrano molto bene le cronache, sulla *Nazione* di quell'anno e sui giornali speciali che si pubblicarono per cura del Comitato dei festeggiamenti. Piú interessante è certo – gettati all' aria tanti fogli e papiri di minor conto cui potranno indirizzarsi storiografi meno voraci di belle primizie – braccare nella confusione e trar partito lestamente da quel che rappresenta in certo modo il dietro scena della festa. Narrare anche curiose cose ignote o mal conosciute, spiegare le assenze a quelle feste di uomini come Alessandro Manzoni, Niccolò Tommaseo, Aleardo Aleardi, Giosue Carducci, Giuseppe Verdi, Gioacchino Rossini, Petrella e Mercadante, riproducendone gli autografi inediti. Dire il martirio del segretario del Comitato, Guido Corsini, nel far da paciere fra i grandi tragici in lotta per recitar tutti lo stesso *Conte Ugolino,* dar notizia del nome e del sentimento di chi aderí scrivendo dalle terre irredente, e ridere un po', riferendo le adesioni di taluni massoni usciti dal lor segreto per rendere omaggio — come dissero — ad un *fratello:* Dante Alighieri!

Fra le molte iniziative riuscite che il Comitato ebbe in omaggio al Poeta – cortei e feste in Piazza e in Arno, recitazioni, accademie, sussidi, ecc. – una apparve trionfale: e fu l'inaugurazione del monumento di piazza Santa Croce: « *La gioia del 14 maggio, là sulla piazza di Santa Croce, ha agitato il cuore di tutta l' Italia* ». Un'altra invece non ebbe l'esito sperato ma forse, tentata ancóra pel 1921, troverà piena fortuna.... con uomini diversi!

Il Comitato aveva creduto di celebrare anche una *festa dei letterati:* letture dantesche nella gran sala del *Consiglio dei Trecento* al Palazzo del Podestà, e accademia preceduta e intramezzata da sinfonie. Nel 1300 tutto questo si sarebbe detto *Studio fiorentino,* e di Dante avrebbe parlato, nel *Consiglio dei Trecento,* Giovanni Boccaccio. Nel 1865 il tentativo fu chiamato *Accademia,* ma non ebbe gran nomi. Nel 1921 si potrà chiamare *Referendum,* e chi sa che non vi parli il professore Bertacchi della Regia Università di Padova....

Dicevo che nel 1865 l'Accademia non ebbe grandi adesioni. Solo d'oltre Alpe, avendo — con alquanta iperbole — il gonfaloniere Cambray Digny scritto a Victor Hugo che « *le génie doit rendre hommage au génie* », venne il messaggio del Poeta della Francia democratica, che fu letto da Adelaide Ristori in piazza di Santa Croce. Scriveva allora il *Giornale del centenario:*

« La festa prese sul fine sembianza piú grave e piú maestosa di quel che si addica a consesso di dotti cultori delle Muse. Imperocché quando la signora Ristori ebbe, col magistero d'arte che le è proprio, letta la lettera di Victor Hugo, gli animi degli uditori si commossero straordinariamente. E quando il signor Foucher De Careil parlò in nome della Francia, e disse che presto l'Italia deve essere davvero libera ed una dalle Alpi all'Adriatico, allora la commozione universale non ebbe piú freno, né misura, né limite: al grido di *Viva la Francia,* rispose il grido di *Vive l' Italie,* e nel sentir ricordare le gesta di Magenta e di Solferino, le due Nazioni degnamente rappresentate all'Accademia si scaldarono di fuoco fraterno, e comparvero unite in una libera idea, strette ad un patto civile ».

Da una lettera di Arrigo Boito si rileva un pentimento di Victor Hugo, il cui messaggio comparve intero ed in francese sulla *Nazione.* Da Milano Arrigo Boito informava Cambray Digny di aver ricevuto una seconda copia della epistola che doveva esser letta pubblicamente il giorno 15 a « grande glorificazione dell' Italia e ad esaltazione del nostro divino Poeta.... »

« .... Vedo verso la metà della let-

tera, là dove è scritto: *L'Italie est une tombe d'oú est sortie la lumière;* vedo cancellata la parola *lumière* e sostituita la parola *aurore* ».

Dei grandi italiani invece nessuno aderisce alla richiesta di scritti, e Giulio Carcano pone innanzi una sua *Ode* con ben due lettere di riserva, affidandosi agli ideatori perché vedano prima « se è cosa degna del Grande a cui l' ho consacrata. Mantenni risposta ad un onorevole invito e feci prova, se non altro, del buon desiderio ». L' ode del Carcano fu letta al *Pagliano* da Ernesto Rossi. Dei rifiuti dai nostri grandi della poesia e della musica (Gino Capponi parlò in via ufficiale) troviamo per tutti la ragione nel « *procedimento psichico* » che Giosue Carducci ha attraversato prima di dire il suo *no* risoluto e motivato.

Dice di no al Gonfaloniere, Alessandro Manzoni. Semplice e ingenuo, il grande Lombardo non sa elaborare alcuna giustificazione complicata, e si attiene alla piú corrente di tutte: ai motivi di salute. Udite il *devotissimo e obbligatissimo servitore* di chi l'aveva invitato:

Milano, 28 aprile 1865.

« Chiarissimo Signore,

« All'attestato della mia viva e umile gratitudine per il cortese invito di codesta illustre Commissione alla festa del centenario del nostro sommo Poeta, devo pur troppo aggiungere l'espressione del rammarico che provo per non poterne profittare. Una tosse durata quasi due mesi, e non ancóra interamente cessata, non mi permetterebbe d' espormi a un viaggio senza pericolo di ricaduta.

« Voglia farsi interprete presso l' illustre Commissione, e di questa riconoscenza e di questo rammarico, e gradire in particolare le proteste del profondo ossequio, con cui ho l' onore di rassegnarmele,

Dev.mo obb.mo servitore
Alessandro Manzoni ».

Occorre notare che il Comitato non richiedeva, nella sua lettera d'invito, la *presenza,* ma anche solo il lavoro poetico o di prosa.

Aleardo Aleardi, rifiutandosi, ha come l'aria di trovare audaci non poco le pretese della Commissione organizzatrice; e nella sua lettera di diniego non manca qualche venatura d'ironia. Eccone il testo, garbato, ma risoluto.

Desenzano del Lago di Garda,
2 sett. 1864.

« All' Onorevole Commissione Fiorentina pel Centenario di Dante Alighieri.

« Onorato dallo invito, e altero delle espressioni che lo accompagnano, quantunque abbia la coscienza di non averle mai co' miei poveri lavori meritate, sento con dolore la necessità di non poterlo accettare.

« Giacché raccogliere in una breve Trilogia, di versi brevi, *tutto Dante,* e, come questo gigante non bastasse, raccogliervi con esso *tutta l'Italia del passato, del presente e dell' avvenire,* è lavoro, è sforzo, e quasi direi miracolo tanto soverchiante la mia piccola forza, che duro persino fatica a concepire che vi sia nome che basti a tanto.

« E mi è duopo anche confessare una mia istintiva e continua ripugnanza a scrivere versi per musica; giacché avendo amato con lungo amore la poesia; sapendo come le esigenze musicali riducano spesso la Musa una servetta in cattivo arnese, mi sono sempre trattenuto dal partecipare a questa, direi quasi, crudele profanazione.

« Questo certo non sarebbe il caso, in quanto che sono sicuro che la Commissione avrà scelto scrittori di musica, oltreché volentissimi, anche delicati; però non sarebbe stato discaro di conoscerli prima.

« In questo mio rifiuto, che pesa certo piú a me, che non posso accettare lo invito, di quello che alla Commissione, che

me ne credette degno, mi conforta il sapere che persone valenti assai piú della mia possiede Firenze, le quali non ricuseranno di assumere il difficile incarico e sapranno compierlo con gloria.

Devotissimo servitore
Aleardo Aleardi. »

Già l'Aleardi aveva accennato dunque alla troppo vasta e grandiosa solennità del tèma, per potervi scrivere su in prosa o poesia con dignità. Analogamente si scusa Niccolò Tommaseo, dirigendosi al Gonfaloniere.

« Egregio Signore,

« Quanto dell'invito di S. V. mi tengo onorato, altrettanto in me sento di non poter ben rispondere all' aspettazione di Lei. Dopo le già troppe cose ch' io dissi, e sono per dire in istampa sopra questo argomento, quelle che io facessi leggere in giorno tanto solenne, in mezzo a tali dicitori, e dinanzi a tale uditorio, mal reggerèbbero al paragone. Accetti, Signore, co' suoi colleghi, i ringraziamenti e le scuse del suo

dev.mo Tommaseo. »

Altri insigni uomini — fra cui Arnaldo Fusinato e Terenzio Mamiani — si sono nello stesso modo sottratti al còmpito pauroso. Questo « pauroso » mi scende dalla penna dopo aver notato come Giosue Carducci sia giunto al rifiuto. Le sue lettere sono una nuova attestazione della coscienza fulgidamente rigida del Poeta maremmano.

Al primo invito il Carducci è titubante e scrive:

« Illustrissimo signor Gonfaloniere,

« Al gentilissimo invito di V. S rispondo tardi per indisposizione. E anzitutto ringrazio Lei e la Commissione letteraria che volle pensare a me. Sebbene a scrivere poesia per il piú gran poeta della Cristianità si richieda un coraggio che confina coll'audacia, tuttavia, non avendo altre scuse, per non parere scortese a chi volle far tant'onore al mio povero nome, accetto.

« Dico però il vero che, se la Commissione, avendo molti assensi d' altri piú veramente insigni, può risparmiarmi, terrò ciò in luogo di vivo e singolare favore.

« La prego, signor Gonfaloniere, a partecipare questa mia alla Commissione, e ad accogliere le dimostrazioni di rispetto onde mi pregio d'essere

Bologna, 23 marzo.

Suo dev.mo e obblig.
Giosue Carducci. »

Dopo la promessa, lo scrittore nostro si pone all'opera per un tentativo. Egli, un mese dopo, confessa la sua sconfitta e prega di essere cancellato dall' albo degli aderenti.

Bologna, 20 aprile 1865.

« Illustrissimo Signore,

« Già nella mia risposta al cortese invito del signor Gonfaloniere di Firenze avevo accennato alla diffidenza mia del potere far cosa degna e del nome e dell' occasione. Scrivere in prosa su l'Alighieri io non potevo, perchè si richiedeva brevità, e l'Accademia di per sé vuole scritture che si rivolgano al cuore e alla fantasia; mentre io non sarei stato atto che a scrivere prosa critica, la quale domanda un certo svolgimento e la fredda attenzione della mente. Scrivere versi su Dante, cioè sul maggior poeta di Cristianità, questo era che mi spaventava; e lo confessai nella mia risposta: pure, per non parere scortese rifiutatore di un' invito che tanto m'onorava, dissi che mi sarei provato, quando la Commissione non me ne dispensasse; di che la pregavo strettamente. E in fatti mi provai: ma quando s'ha a fare con Dante, non è permesso in nessuna maniera esser cosí meschini come riuscivo io a me stesso in quella prova. Conchiudo che ho deposto ogni pensiero di scriver versi su Dante Alighieri. Quanto alla prosa, ne ho messa

assieme una, anche troppo lunga, pel volume che sarà edito dal Cellini, e con ciò parmi di aver pagato il debito mio di scribacchiatore al Poeta italiano.

« Prego dunque la Commissione a cancellarmi dall' albo degli scrittori per l'Accademia dantesca, considerata l'assoluta impotenza mia a scriver versi sull' argomento.

« Sono con osservanza

Obbl.mo Giosue Carducci. »

La sua lettera ufficiale il Poeta spiega poi all'amico Corsini:

Bologna, 7 maggio 1865.

« Caro Corsini,

« Finora non ho avuto occasione che di scriverti officialmente. Ora una lettera confidenziale. Spero che non avrà fatto cattivo effetto su te e su altri il non avere io accettato l'invito per l'Accademia; la cagione è stata propriamente che non m'è riuscito per nulla. *Mi ha spaventato il nome di Dante* e l'idea propostami di scrivere in versi, co' quali ho ormai poca familiarità.

Tuo Giosue Carducci. »

***

Il nome di Dante spaventava! Ecco, in sostanza, la ragione per cui il *referendum* dantesco non ebbe fortuna presso *quegli uomini.*

In verità vi dico che letterati e poeti, critici e musicisti del 1917, non avranno altrettanti scrupoli in occasione delle feste che a Firenze si preparano.

Firenze, 1917.

GIORGIO MANGIANTI.

BIBLIOGRAFIA DANTESCA

AGRESTI ALBERTO. — *Dante e sant'Anselmo: articolo postumo.* (Nella *Strenna napoletana*, 1916, p. 54). (1)

— — *Dante e Pio X.* (Nella *Strenna d. Scuole cattol.*, Napoli, 1915, p. 62). (2)

ALIGHIERI DANTE. — *La Divina Commedia, con note e con tre tavole schematiche a cura di Guido Vitali.* I. L' « *Inferno* ». Livorno, R. Giusti, edit., 1915, 16°, pp. VIII-147-(1), e una tav.

Ni. 308-309 della *Bibl. di studenti.* (3)

ALIGHIERI DANTE — *La Divina Commedia illustrata da Gustavo Doré, con l'introduzione e il commento di Eugenio Camerini.* Milano, Casa ed. E. Sonzogno (tip. Matarelli), 1915, 16°, pp. 430, ritr. (4)

— — *La Divina Commedia con postille e cenni introduttivi del prof. Raffaello Fornaciari: edizione minuscola ad uso delle letture pubbliche e delle scuole.* Milano, U. Hoepli (Firenze, tip. L' arte della stampa, succ. Landi), 1916, 24°, pp. XXII-577. (5)

ALIGHIERI DANTE — *La Divina Commedia.* Firenze, G. Barbèra, edit. (tip. Alfani e Venturi), 1916, 32°, pp. 455, ritr.

Fa parte delle piccole, comode, elegantissime *Edizioni vade-mecum.* (6)

— — *La Divina Commedia, col comento fraticelliano: nuova edizione, riveduta ad uso delle scuole da Raffaello Fornaciari.* Firenze, G. Barbèra (tip. Alfani e Venturi), 1916, 16°, pp. 623.

Nella *Collez. scol. sec. i progr. governativi.* (7)

— — *La Divina Commedia.* Firenze, G. Barbèra (tip. Alfani e Venturi), 1917, 24°, pp. 575, ritr.

Nella *Collez. diamante.* (8)

— — *La Divina Commedia con il commento di Tommaso Casini: quinta edizione, accresciuta e corretta; nuova tiratura.* Firenze, G. C. Sansoni, editore (tip. G. Carnesecchi e figli), 1917, 16°, pp. XVII-864. (9)

— — *La Divina Commedia: parafrasi della terza Cantica, di Domenico Pirro, seguíta dal testo.* Napoli, tip. A. Trani, 1915, 16° fig., pp. (8)-366. (10)

— — *Iumalainen näytelmä. I. Helvetti. Soumentanut Eino Leino.* Parvoo, W. Söderström, 1912, 8°, pp. 256.

Di questa traduzione in finnico dell'*Inferno,* al quale seguiranno, speriamo, il *Purgatorio* e il *Paradiso,* rende conto nella *Rass. bibl. della Lett. it.* (XXII, 221) P. E. Pavolini con parole assai benevole verso il poeta Eino Leino, che si è accinto alla grave impresa; il Leino, trentaquattrenne, il quale occupa un posto cospicuo nella lirica e nella epica finnica, e della sua arte il traduttore ha offerto già una squisita testimonianza nel vol. *Maailman Kannel,* (l' " Arpa del mondo "), ricco di versioni dal latino e da varie lingue moderne. La sua conoscenza dell' italiano non va forse di pari passo – osserva il P., – con queste sue doti; ma la genialità e l' intuito del poeta hanno largamente supplito a questo suo difetto e alla sua non larga preparazione dantologica; si che ne è venuta fuori « una traduzione robusta, di sapore arcaico per l'uso di forme kalevaliane o altrimenti fuori dell'uso comune; fedele nello spirito e spesso anche nella lettera ». Belle doti che abbastanza largamente compensano i nei che pure il P. nota, e che ci fan tanto piú essere grati all' illustre scrittore, in grazia del quale anche alle genti di Finlandia sarà d' ora innanzi dato di gustare il nostro grande Poeta. (11)

ALIGHIERI DANTE — *Ex « Comoedia » Dantis Aligherii vigesimoquintus « Inferni » Cantus, latine versus a Manfredo Tarchi.* Siena, tip. Sociale, 1916, 8°, pp. 7. (12)

— — *Ex « Comoedia » Dantis Aligherii primi duo « Paradisi » Cantus, latine versi a Manfredo Tarchi.* Senis, Off. artium graphicarum Lazzeri (typ. Sordomutorum), 1917, 16°, pp. 15. (13)

— — *The Last Canto of the « Paradiso. » Being a specimen of a traslation of the « Divine Comedy » in triple rime, by Melville B. Anderson.* Florence, tip. Giuntina, 1916, 16°, pp. 7. (14)

— — *Le Opere minori, novamente annotate da G. L. Passerini. III. Il « Convivio. »* Firenze, G. C. Sansoni, editore (tip. E. Ariani), 1914-1916, 18°, pp. XIV-928.

Annunzio nel *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXIII, 161.-Fav., con osservazioni. (15)

ALIGHIERI DANTE — *La Vita nuova, il Convito, il Canzoniere, con prefazione e note.* Milano, Casa ed. Sonzogno, (1915), 16°, pp. 325-(4).

Ristampa del vol. 52° della *Bibl. class. econ.*, a cura del Costèro. (16)

— — *De Monarchia e De vulgari Eloquentia, con le Epistolae e la Quaestio de aqua et terra.* Firenze, G. Barbèra (tip. Alfani e Venturi), 1917, 24°, pp. 33.

Della *Collez. diamante.* (17)

ANDERSON MELVILLE B. — Cfr. il no. 14.

BACCI ORAZIO. — *Il Boccaccio e la prosa italiana.* (Dagli *Atti dell'Acc. d. Crusca,* 1914).

(18)

— — *Il Boccaccio lettore di Dante: conferenza letta nella Sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (Stab. G. Carnesecchi e figli), 1913, in 8°, pp. 36.

Nella serie *Lectura Dantis.* - Conferenza letta il 17 apr. 1913, pel VI Centenario della nascita del Boccaccio. (19)

BAIONE GERARDO. — *Dante Alighieri.* Potenza, tip. « La Perseveranza », 1916, 8°, pp. 15.

Dai *Pensieri.* (20)

BAMBAGLIOLI [DE'] GRAZIOLO. — Cfr. il no. 79.

BARBI MICHELE. — *A proposito di Buoso Donati.* (Nel *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXXIII, 126).

(21)

— — *Studi sul « Canzoniere » di Dante, con nuove indagini sulle raccolte manoscritte e a stampa di antiche rime italiane.* In Firenze, G. C. Sansoni, ed. (tip. di G. Carnesecchi e f.), 1915, 8°, XVI-542-(2).

In servigio dell'ediz. nazion. delle Opere di D., promossa dalla Soc. dant. ital., publica, raccolti insieme in questo vol., gli studii: *Una ballata da restituirsi a D.; La raccolta bartoliniana e le sue fonti; La raccolta aragonese; Il codice Casanatense e i suoi affini; Per un sonetto attrib. a D. e per due codd. di rime antiche.* — Recens. di V. Rossi, in *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 1. (22)

BARTOLINI AGOSTINO. — *Dante cattolico.* Roma, tip. L. Ricca e C., 1913, 8°, pp. (2)-21.

(23)

BELLONI ANTONIO. — *Dante e Albertino Mussato.* Torino, Casa ed. E. Loescher (tip.V. Bona), 1916, 8°, pp. 56.

Dal *Giorn. st. d. Lett. it.* (24)

BENEDETTO (IL B.) *XI è il « veltro » dantesco?* (Nella *Strenna napol.,* 1915, p. 10).

« Le doti » di quel Papa « rispondevano a capello ai requisiti che il Poeta richiedeva nel suo veltro. » (25)

BENINI R. — *Il grido di Nembrod: la grande bellezza logica del verso dantesco: « Rafel mai amech zabí et almi ».* Roma, tip. della r. Acc. dei Lincei, 1913, 8°, pp. 23.

(26)

BERGAMINO ANTONINO. — *Da « La nuova visuale del prisma dantesco ».* Napoli, tip. S. Morano, 1916, 8°, pp. 20.

Estr. dal periodico *La luce del pensiero,* 1916. (27)

BERTACCHI GIOVANNI. — *Sensi terreni nel « Paradiso » di Dante: lettura tenuta nella Casa di Dante in Roma il dí 20 marzo 1915.* Fi-

renze, G. C. Sansoni edit. (tip. G. Carnesecchi e figli), 1916, 8°, pp. 23.
(28)

BIADEGO GIUSEPPE. — *Tre documenti Scaligeri riguardanti Spinetta Malaspina.* Lucca, tip. edit. Baroni, 1915, 8°, pp. 202.

I docc. consistono nell'Atto di donazione, fatta da Cangrande il 16 sett. 1238, del Castello di Vighizzolo al march. Spinetta Malaspina, e nel conferimento a lui della cittadinanza veronese (16 ag. 1334) e padovana (1 sett. 34) concessa da Alberto e Mastino Scaligeri. — Dagli *Ant. Arch. veronesi,* rot. 1. (29)

BIAGI ILARIO. — *Dante e Seneca: saggio di uno studio « Dante e i poeti latini ».* Pisa, tip. Ferd. Simoncini, 1913, 8°, pp. 44.
(30)

BICHET R. — Cfr. il no. 142.

BIONDOLILLO FRANCESCO. — *Con Dante e Leopardi.* Palermo, libr. ed. A. Trimarchi (tip. E. Priulla), 1915, 16°, pp. 101-(2).

Si riferiscono a D. i capp. I-IV, intit.: *D. con Dante; D. nell'Antinferno; Il Canto d'Ulisse; D. nel Par. terrestre.* (31)

BOCCACCI GIOVANNI. — *Rime: testo critico per cura di A. F. Massèra.* Bologna, Romagnoli Dall'Acqua, 1914, 8°, pp. CCCXV-225.

Nella *Collez. di Opere ined. o rare.* — Recens. di F. Pellegrini, nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 154. (32)

BOLOGNINI GIORGIO. — *Il Canto XXXIII del « Paradiso ».* Venezia, Off. grafiche Callegari, 1915, 8°, pp. 17.

Dall' *Ateneo ven.,* vol. 2o dell' anno 38o. Nulla di molto notevole. (33)

BONDI ALDERINO. — *Il Catone dantesco: lettura fatta a Rimini a beneficio della Società nazionale Dante Alighieri.* Milano, L. Trevisini, 1914, 16°, pp. 37.
(34)

— — *La Francesca di Dante.* Savignano di Rom., P. Ughi e C., 1914, 8°, pp. 26.

Commenta il V Canto dell' *Inf.* — A proposito dell' episodio di Paolo e Francesca, nota come D. « che aveva indubbiamente conosciuto » a Firenze il Malatesta, quando vi andò, capitano del popolo, nell'83, « deve essere stato profondamente colpito » dalla notizia del dramma d'amore avvenuta due anni piú tardi, e « può aver fantasticato fin d'allora » la sua « creazione poetica », nella quale non è bensí alcun accenno al fatto che « Francesca fu madre di una bimba e Paolo marito e padre.... Forse D. dapprima non lo seppe, di poi non volle, per ragion d'arte, farlo risultare ». Egli « crea una tragedia d'amore, per la quale lo stato di famiglia è una serie di dati senza valore artistico ». Le parole « Caina attende.... » pronunziate da Francesca contro il marito, sono effetto dello sdegno della donna uccisa a tradimento: per lei, adultera, il traditore è il marito. « La passione in genere, e la passione di amore in ispecie, è cosí esclusiva e ingiusta, che non sopporta impedimento alcuno, e giudica malvagio e crudele chi voglia frenarla o la contrasti. » Può essere; è anzi vero, in generale. Ma nel caso presente è piuttosto da pensare che lo sdegno de' due amanti (Francesca parla per sé e per l'amico inseparabile) contro Gianciotto, muova specialmente dal pensiero della dannazione eterna che per quella morte li colse. Lo stocco di Gianciotto, corso improvvisamente a spegner le loro vite senza dar tempo al pentimento, aprí alle loro anime le porte dell' Inferno. (35)

— — *Letture dantesche.* Fabriano, tip. Economica, 1910, in 8°, pp. 194.

Queste letture trattano di *Brunetto Latini* (*Inf.* XV); della *Città di Dite* (*Inf.* VIII-IX);

dei *Barattieri* (XXI-XXIII); della *Caina* e dell' *Antenora* (XXXIII); ed hanno buone osservazioni, qua e là. (36)

BUCCIOLINI GIULIO. — *La grotta di Dante a Tolmino.* (Ne *La Nazione,* 14 ag. 1915). (37)

BULFERETTI DOMENICO. — *Giovanni Pascoli: l'uomo, il maestro, il poeta.* Milano, Libr. ed. mil., 1914, 16°, pp. 405.

I capp. 5-7 trattano degli *Studii dant.* del Pascoli, della *Storia e interpretazione della « Comedia »,* del *Valore degli studii danteschi.* (38)

BURGOS (DE) CARMEN. — *La Casa de Dante.* (In *Blanco y negro,* 16 ag., 1914). (39)

BUSETTO NATALE. — *Il simbolo nella rappresentazione dei versi danteschi.* Napoli, tipi dell' « Eco della cultura », 1916, 8°, pp. 38. (40)

— — *La vita e le opere di Dante Alighieri.* Livorno, R. Giusti, editore, 1916, 16°, pp. 104.

Bibl. d. Studenti: I nostri grandi, vol. 334. — Cfr. *N. Gior. d.,* I, 38. — (41)

BUSNELLI GIOVANNI. — *Giovanni Pascoli dantista.* (In *Civ. cattol.,* vol. 4°, an. 63). (42)

BUSTIGO G. — *Un imitatore di Dante del secolo XVIII.* (Nella *Riv. d'It.,* febbr. 1914).

Della *Fortunopoli* di Fil. Tomacelli di Salò. (43)

CABIBBO OCCHIPINTI MARGHERITA. — *Alcune osservazioni sull' episodio di Pier delle Vigne.* Ragusa, tip. E. De Stefano, 1916, 8°, pp. 11.

Inf., XIII. (44)

CABIBBO OCCHIPINTI MARGHERITA. — *Lettura dantesca: breve esposizione del Canto X dell' « Inferno » (Farinata degli Uberti).* Ragusa, tip. E. De Stefano, 1916, 8°, pp. 24. (45)

CAGGESE R. — *Il sesto centenario dell' utopia dantesca.* (Nel *Secolo,* 9 mar. 1914).

Sull' impero universale e le dottrine dantesche formate nel tratt. su la *Mon.,* che il C. crede scritto intorno al 1314. (46)

CALÒ GIOVANNI. — *Il Canto XXVI del « Paradiso ».* (Nella *Rass. contemp.,* VII, fasc. 4.°).

Notevole lettura fatta in Orsanmichele, 16 febbraio 1914. (47)

CALVANICO SAVERIO. — « *Pietro peccator fu....* »: *sonetto.* (Nella *Strenna napol.,* 1916, p. 56). (48)

CAMERINI EUGENIO. — Cfr. il no. 4.

CAPELLI LUIGI MARIO. — *Tavole riassuntive della « Divina Commedia » con indice analitico: decima edizione, con l'aggiunta di un breve sommario di bibliografia dantesca, e di un nuovo disegno del « Paradiso ».* Livorno, Raff. Giusti, 1917, 16°, pp. 94.

Bibl. degli Studenti: vol. 136. (49)

CAPPELLETTI LICURGO. – *Lapidi dantesche che si trovano collocate in alcune vie e piazze di Firenze, illustrate.* Firenze, Succ. B. Seeber, edit. (Sancasciano-Pesa, frat. Stianti), 1916. 16°, pp. 64. (50)

CARRARA ENRICO. — *Storia ed esempi della Letteratura italiana.* Milano, C. Signorelli, edit. (tip. R. Fassinetto), 1915, voll. 1° e 2°, 16°, fig., pp. XI-161-(1); 99-(2).

Vol. I: *Le origini e D.;* vol. II: *Il Trecento.* (51)

CASINI TOMMASO. — Cfr. il no. 9.

CASSARO ANTONIO. — *Poesia e fede.* Girgenti, prem. Stampería Montes, 1901, 16°, pp. 201-(4).

Tra altro: « *La Divina Commedia* » *e l'ideale cattolico,* p. 25. (52)

— — *Struttura sinottica topocronografica della « Divina Commedia », con nota preliminare sulla data del viaggio dantesco.* Girgenti, stamp. Montes, 1910, 16°, pp. 46. (53)

CELANI ENRICO. — [*Sulle origini degli Aldobrandeschi di Santa Fiora*]. *Nozze Corsini Sforza.* Roma, Forzani e C., 1892, 8°, pp.-(4)-16.

Publica tre docc. dal regesto di S. Quirico a Populonia, dai quali, tolta la tradizione che volle langobardi gli Aldobrandeschi, e qualunque possibilità di crederli romani, sembra provata la loro origine salica. (54)

CELLINI ADOLFO. — *La Stella del Carmelo nella « Divina Commedia ».* Roma, tip. Un. ed., 1917, 8°, fig. pp. 44.

Dal periodico *Il Monte Carmelo.* (55)

CHIAPPELLI LUIGI. — *Note bibliografiche per la storia di Pistoia.* (Nel *Bull. st. pist.,* XVII, fasc. 3-4).

Notizie importanti sui banchieri e sui mercanti pistoiesi nel Dugento. (56)

CHIAPPELLI ALESSANDRO. — *Il Canto III dell' « Inferno », letto nella Casa di Dante in Roma il dì 22 febbraio 1914.* Firenze, G. C. Sansoni, edit.. (tip. G. Carnesecchi e figli), 1916, 8°, pp. 44. (57)

CIANFARDINI EMANUELE. — *Il capitolo ottavo della « Vita nuova ».* Roma, tip. Un. editrice, 1915, 8°, pp. (18).

Estr. dalla *Riv. d'Italia.* (58)

CORDOVANI MARIANO. — *Dante filosofo.* Ravenna, Scuola tip. Salesiana, 1916, 8°, pp. 24.

Da *Il VI Centen. dant.* (59)

— — *L'arte e l'amore del vero in Dante.* Milano, tip. S. Giuseppe, 1916, 8°, pp. 13.

Dalla *Riv. di filos. neoscolastica.* (60)

CRESCINI VINCENZO. — « *Fiammetta* » *di Giovanni Boccaccio: conferenza letta nella Sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (Stab. G. Carnesecchi e figli), 1913, in 8°, pp. 38-(2).

Nella serie: *Lectura Dantis.* — Conferenza fatta il 10 apr. 1918, pel VI Centenario dalla nascita del Boccaccio. (61)

DAMIANI LEONE. — *Città e terre d' Italia in Dante.* Portoferraio, tip. Elbana, 1916, 8°, pp. 23.

Lettura fatta in Portoferraio, al Circolo d. impiegati della « Società Ilva » il 26 sett. 1915. (62)

DEBENEDETTI SANTORRE. — *Terino da Castelfiorentino.* (Nella *Miscell. st. Valdelsa,* XXII, 92).

Due Terini vivevano nello stesso tempo a Castelfiorentino: un Terino di Nevaldo e un Terino di Sacchetto. Dall'esame de' docc. crede il Debenedetti che se i pochi dati

cronologici non son tuttavia tali da consigliare alcuna preferenza, sta però di fatto che la condizione di Terino figliuolo di Nevaldo, inscritto all'Arte della seta e padre di un Tuccio giudice e notaio, s'accorda assai meglio coll'esercizio della poesia che quello dell'altro Terino, umile debitore di due staia di grano al Vescovado di Firenze. In Terino di Nevaldo è quindi probabilmente da riconoscere il rimatore, che corrispose con Monte Andrea e Onesto bolognese, colui che fu forse tra i fedeli d'Amore, che scrisse a D., e al quale Cino mandò il bel son.: « Io mi son tutto dato a tragger oro ». (63)

DEJOB C. — *La félicité céleste dans la « Divine Comédie »*. (Nel *Bull. italien.,* XVI, 1 e 49). (64)

DEL LUNGO ISIDORO. — *Da Orsanmichele al palazzo Mediceo.* Firenze, s. n., 8°, pp. 6.

Prolusione alla *Lectura Dantis,* detta nella Sala di L. Giordano il 23 dec. 1915. — Publ. anche nel *Giorn. d'It.,* 24 dec. 1915, e in *Rass. naz.,* 1° gen. 1916, p. 71. — Tra altro, vi si commemorano con parole commosse, che riporteremo nel pross. quaderno, coloro che in qualche modo appartennero alla Soc. dant. it., e caddero « sulle vette delle finalmente *ben vietate* Alpi »: Giosuè Borsi, Giulio Luigi Passerini, Alberto Ricasoli, Gino Picciòla. (65)

— — *Lisetta.* (Nella *Rass. contemp.,* ott. 1912).

Se ne parla in *Bull. d. Soc. d.,* XXIII, 163. (66)

— — *Prolusione all' « Inferno ».* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tip. G. Carnesecchi e figli), 1912, 16°, pp. 35.

Nella *Lectura Dantis.* - Fu letta in Roma, in Siena, in Padova, in Livorno e in Torino. (67)

— — *Prolusione al « Purgatorio ».* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tipografia G. Carnesecchi e figli), 1912, 8°, pp. 36-(4).

Nella *Lectura Dantis.* - Letta in Orsanmichele, il dì 8 di genn. 1901; poi in Siena. (68)

DEL LUNGO ISIDORO. — *Prolusione al « Paradiso ».* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tip. G. Carnesecchi e figli), 1912, 8°, pp. 34-(2).

Lectura Dantis. - Letta in Orsamichele il 5 gen. 1911, e ripetuta in Roma, in Siena e in Londra. (69)

DE RUBERTIS ACHILLE. — *Pietro Fraticelli.* Firenze, Rass. naz. (Pistoia, tip. Coop.), 1916, 8°, pp. 15.

Dalla *Rass. naz.* (70)

DI PIERRO CARMINE. — *Frammento di un codice della « Divina Commedia ».* (Negli *Atti e mem. della Dep. di st. p. per le Marche,* n. s., X).

Il frammento, del sec. XIV, contenente i vv. 43-157 del Canto XXXIII e i vv. 1-30 del XXXIV, si conservano « nella risguardia di un notaio marchigiano del sec. XVI, nell'Arch. not. di Macerata ». (71)

DIVOIRE F. — *Dante en Flandre.* (In *Les Entretiens idéalistes,* sett. 1913).

Discute intorno a una possibile andata di D. in Fiandra. (72)

D'OVIDIO FRANCESCO. — *Benvenuto da Imola e la leggenda virgiliana.* (Negli *Atti dell'Acc. di archeol.,* ec. di Napoli, 5, 4).

Recens. di F. Lo Parco, in *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 91. (73)

— — *Del sostantivo « stipa » in Dante e d'una ignota forma congiuntivale del bolognese antico.* Napoli, tip. Cimmaruta, della r. Univ., 1917, 8°, pp. 23.

Dagli *Atti* della r. Accad. di archeol., lettere e belle arti. (74)

D'OVIDIO FRANCESCO — *Il patriottismo nazionale di Dante.* Roma, tip. Unione editr., 1916, 8°, pp. 18.

Estr. dalla *Riv. d' It.,* (75)

DUCCESCHI ALBERTO. — *Sul « messo di Dio » del Canto XXXIII del « Purgatorio » dantesco: nota esegetica.* Roma, tip. Capitolina, 1914, 8°, pp. 13.

Coll' espressione « Cinquecento dieci e cinque » probabilmente D., riferendosi alla visione narrata da Daniele (X, 5) ha voluto predire solo questo: « che un angelo, forse l' angelo Gabriele, sarebbe sceso dal cielo sul mistico carro ed avrebbe ucciso con la folgorante spada, o con qualche altro mezzo soprannaturale, la donna e il gigante ». (76)

FANSLER DEAN SPRUILL. — *Chaucer and the « Roman de la Rose ».* New-York, Columbia Univ. Press, 1914, 8°, pp. (12)-269-(5). (77)

FASSÒ LUIGI. — *Il Canto dei simoniaci.* (Nella *Riv. d' Ital.,* luglio 1916).

Molto importante lettura, fatta in Firenze il 20 gennaio 1916. (78)

FIAMMAZZO ANTONIO. — *Il Commento dantesco di Graziolo de' Bambaglioli dal « Colombino » di Siviglia con altri codici raffrontato: contributi all'edizione critica.* In Savona, tipogr. Bertolotto e C., 1915, 8°, pp. XLVIII-151.

Recens., con molte buone osserv., di E. Rostagno, in *Bull. d. Soc. dant. it.* XXXII, 144. (79)

FILIPPINI ENRICO. — Cfr. il no. 91.

FILIPPINI FRANCESCO. — *Il grammatico Prisciano nell' « Inferno, » dantesco.* (Ne *L'Archiginnasio,* aprile 1917).

Il F., trovando che nel sec. XIII era a Bol. un *Prisianus repetitor gramaticae* ricordato in atti del 1291 e del '94, sospetta che esso sia quel dannato del XV *Inf.,* nel quale si riconosce generalmente Prisciano di Cesarea: e la supposizione è attraente. Che infatti D. ponga, fra' sodomiti, questo antico accanto al moderno Francesco d'Accorso, e solamente come dice, ad es., l' Ottimo, « per maestri che insegnano grammatica, che comunemente paiono maculati di questo vizio... per la comodità de' giovani a'quali elli insegnano », non è ragione a dir vero troppo persuasiva. Se non che pare a me che un ostacolo grave, checché ne pensi il F., sia non tanto la mancanza di prove circa il peccato di sodomia nel quale sarebbe caduto il Bolognese, quanto la sua oscurità. Della « turba grama » il Latini infatti afferma a D., che fan parte « cherci, E letterati grandi e di gran fama »: e di « gran fama » son veramente Prisciano di Cesarea e Fr. d'Accorso: il terzo, famoso solamente per l'accenno dantesco, è nominato perché era « cherco ». (80)

FILIPPINI FRANCESCO. — *Il sonetto di Dante sulle due torri.* Bologna, coop. tipografica Azzoguidi, 1915, 8°, pp. 11.

Dall'*Archiginnasio,* X, 1915. — Del noto sonetto: « No me poriano zamai far emenda » nel Memor. bol. di Enrico dalle Querce, 1287, e della presenza di D. in Bol. « per studiare... e per fare, come diceva il buon Benvenuto, tutto quello che gli altri studenti fanno ». — Notizia del Pellegrini nel *Bull. d. Soc. dant.,* XXII, 269. (81)

FILOMUSI GUELFI LORENZO. — *Paralipomeni danteschi.* Città di Castello, Casa ed. S. Lapi, 1914, 8°, pp. VII-277.

Recens. di F. Maggini, in *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 30. (82)

— — *Questioncelle dantesche.* (Nella *Riv. abruzz.,* XXXI, 393).

Si difende da osservazioni fatte al suo

vol. de' *Paralipomeni danteschi* dal prof. Maggini. Cfr. il n. preced. (83)

FLAMINI FRANCESCO. — *La varia fortuna di Dante in Italia: lettura tenuta nella sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tip. di G. Carnesecchi e f.), 1914, 8°, pp. 51.

Una « primizia » di questo « interessante studio, » nel *Giorn. d'It.*, del 22 maggio 1914. (84)

— — *Avviamento allo studio della « Divina Commedia »: quarta edizione riveduta ed accresciuta.* Livorno, Raff. Giusti, 1916, 16°, pp. x-125.

Bibl. d. studenti, 134-135. (85)

— — *Il viatico poetico dei patrioti italiani.* (Nel *Giorn. d'It.* 22 magg. 1914).

E la conclusione d' una lettura fatta dal F. a Roma su *La varia fortuna di D.* (86)

— — *Il Canto di Pier Damiano: saggio d' esegèsi dantesca.* Napoli, Soc. ed. F. Perrella (Città di Castello, Soc. Leon. da Vinci), 1916, 8°, pp. (16).

Estratto da *La Rassegna* del Flamini. (87)

FORNACIARI RAFFAELLO. — Cfr. i ni. 5 e 7.

FRADELETTO ANTONIO. — *L'anima di Dante.* (Ne *La lettura,* 1° luglio 1916). (88)

FRATI LODOVICO. — Cfr. il no. 153.

FRATICELLI PIETRO. — Cfr. il no. 7.

FREGNI GIUSEPPE. — *Alla casa di Dante. Il mistero della bella persona e cioè su le due terzine di Dante che dicono l' una: « Amor che a cor gentil.... » e l' altra: « Ed ella a me.... », Inf. Canto V: studi critici, filologici e letterari.* Modena, Soc. tip. Modenese, 1915, 8°, pp. 23, con ritr. di D. (89)

FREGNI GIUSEPPE — *Sulla terzina di Dante che dice: « O voi che avete gl' intelletti sani », ecc.: studi storici, filologici e letterari.* Modena, tip. Modenese, 1915, 8°, pp. 21. (90)

FREZZI FEDERICO. — *Il Quadriregio, a cura di Enrico Filippini.* Bari, Gius. Laterza, e figli, 1914, 8°, pp.(4)-22.

È il 65° vol. degli *Scrittori d'Italia.* — Notizia di E. G. Parodi, nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 183. (91)

GARBASSO ANTONIO. — *La « Divina Commedia » nei commenti degli scienziati italiani: conferenza letta nella Sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tip. di G. Carnesecchi e f.), 1915, 8°, pp. 35. (92)

GARRONE MARCO A. — *Vademecum per lo studioso della « Divina Commedia ». Seconda ediz., accuratamente riveduta.* Torino, Ditta G. B. Paravia, 1916, 8°, pp.

Breve esposizione di ciascun Canto, corredata di opportuni commenti e dichiarazioni. (93)

GIANNINI CRESCENTINO. — *Ducento e più varianti della « Divina Commedia » di Dante Allighieri per ammenda dei guasti che per gli odierni editori più o meno vi si vanno rinnovando: studio.* Roma, tip. Luigi Ricca e C., 1912, 8°, pp. 69. (94

GIORDANO ANTONINO. — *Breve esposizione della « Divina Commedia ». Ottava edizione riveduta ed ampliata.* Napoli, Luigi Pierro, editore, 1915, 16°, pp. 209-(2).

Il prof. A. Giordano non trascura questo suo lavoro, che sempre piú migliorato e accresciuto, è veramente uno de'piú chiari e sicuri manuali per le persone cólte e per le scuole. (95)

— — *Divagazioni dantesche.* Milano, Carlo Signorelli, edit. (tip. ed. Pirola), 1914, 8°, pp. 38, ritr. d. A.

Contiene: *L'universalità del pensiero di D.; Verità e sincerità nella poesia domestica e umana della « Divina Commedia »; Lo spirito di parte e l'amor di padre in due celebri episodi dell'« Inf. » dantesco* (Canto X); *Fondamento reale del simbolo teologico nella visione dantesca; Ciò che è, nella sua varia unità, la « Commedia » di D.* (96)

— — *Scuola e vita: scritti vari.* Milano, A. Vallardi, edit. (Napoli, tip. Melfi e Ioele), 1916, 16°, pp. 90, ritr.

Tra altro: *L'eterna vitalità della passione politica nella « D. C. ».* — Cfr. *N. Gior. dant.*, I, 38. (97)

— — *La « Divina Commedia » esposta in tre grandi quadri sinottici. 4ª edizione nuovamente riveduta.* Napoli, L. Pierro, edit., 1915, fol. (98)

GOFFIN ARNOLD. — *Poussières du chemin.* (In *Belgique artist. et litter.*, 15 luglio 1914).

Vi si parla del ritratto giottesco del Bargello, della *Commedia*, dell'esilio del Poeta, dell'amore per la Portinari, ecc. (99)

GOTTARDI AGIDE. — *L'« albero spirituale » in Iacopone da Todi.* Arpino, Soc. tipogr. Arpinate, 1915, 8°, pp. 62.

Studia i canti iacoponici 69, 87, 89, ponendo a confronto l' *itinerario dell' anima*, quale è qui esposto dal b. di Todi, col viaggio spirituale dantesco, e cercando di dimostrare la non superficiale conoscenza che l'Alighieri dovette avere della poesia di Iacopone. Lo studio è estr. dalla *Rass. crit. d. Lett. it.*, XX, 1 segg. (100)

GUERRI DOMENICO. — *Nazionalismo antico. La lingua e il costume nel pensiero di Dante e del Boccaccio.* (Nell' *Italia*, V, fasc. 2°). (101)

— — *Un astrologo condannato da Dante: Guido Bonatti.* (Nel *Bull. d. Soc. dant. it.* XII, 200). (102)

INGOGLIA G. — *Virgilio Marone e Dante Alighieri attraverso quattordici secoli. Edizione riveduta.* Catania, tip. Monaco e Mollica, 1914, 8°, pp. 32. (103)

IGNUDI STEFANO. — Cfr. il no. 135.

« ITALO NONO ». — *Dante sull'Isonzo: I Canti del « Paradiso » scritti a Tolmino.* (Nel *Giorn. d'It.*, 21 dec. 1915).

Noi non siam per togliere — e non sarebbe poi questa l'ora piú adatta — alla Venezia Giulia la sua leggenda dantesca: ma non vorremmo che si spingessero le affermazioni fino al punto di dire, senz'ombra di dubbio, che D. « scrisse almeno qualche Canto del *Par.* in Friuli e probabilmente a Tolmino ». (104)

LADENARDA ENOTRIO. — Cfr. il no. 126.

LEINO EINO. — C. il no. 11.

LANZI LUIGI. — *Le lodi della santa Teologia sotto nome di Beatrice, cavate dalla « Comedia » di Dante e distribuite in cinque sonetti.* (In G.

Natali, *Dei costumi, ecc. del Settecento.* Torino, 1916, p. 279 segg.).

Questi sonetti giovanili del L., ne' quali il Natali giudica esser « più D. che nelle imitazioni verbali del Varano, » furono publ. la prima volta a Foligno nel 1762, poi ristampati a Torino dal Marietti nel 1823 e dal Del Balzo nella sua nota raccolta, Roma, 1901, vol. 7o, pp. 193 segg. (105)

LEVI EUGENIA. — *Sulla fortuna del « De Monarchia » nel Risorgimento.* In *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 47). (106)

LIVI GIOVANNI. — *Guido da Pisa dove scrisse il suo commento dantesco?* (Ne la *Bibliofilia,* vol. 26).

Secondo il L. Guido forse scrisse il suo *Commento* a Bol., dove, da atti del tempo, risultano presenti tre Guidi pisani ne'primi anni del Trecento, tra i quali l'A. darebbe la preferenza a un *frate Guidone de Pisis,* testimone in un atto del 1325. C'è un *ma:* questo Guido era eremitano, non carmelitano, Ordine al quale si sa che l' autore delle glosse dantesche appartenne: e sebbene i passaggi da un Ordine all' altro non fosser rari a quel tempo, le diligenti ricerche del L. e le sue ingegnose congetture lasciano il tempo che hanno trovato. (107)

— — *Un Sarzanese allo studio di Bologna nel 1371, secondo un documento inedito.* (Nella *Miscell. di studi storici,* per G. Sforza. Lucca, 1915).

Si tratta di un maestro Lorenzo da Sarzana, scolare *in medicinalibus.* Comperava nell' ag. 1371 *unum Avicenam,* nella bottega *Petri cond. mag. Bartolomei de Libris,* e testimoniava dell' acquisto *magistro Benvenuto condam Boncompagni de Imola,* il commentatore di D. (108)

LOWES JOHN L. — *Chaucer and Dante's « Convivio. »* In *Modern Philol.,* XIII, 19.

Il Chaucer (*Wife of Bath's Tale; House of Fame* e *Compleynt of Mars*) attinse dall' opera dantesca per quanto concerne l'idea della « gentilezza » e dell'« antica ricchezza ». (109)

MANACORDA GIUSEPPE. — *Storia della scuola in Italia.* Palermo, R. Sandron, 1914, 8°, voll. due, pp. XII-280; 429.

Vol. I. Il Medio evo. (*1. Storia del dir. scolastico; 2. Storia interna d. scuola medioevale ital. Dizionario geogr. d. scuole ital. nel medio evo*). — Annunzio di E. Santini, nel *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 130. (110)

MARIGO ARISTIDE. — *Di un passo corrotto del « Convivio ».* (Nel *Bull. d. Soc. dant. it,* XXII, 115).

Il passo è (ediz. del Moore), 2, 14, 121. (111)

— — *Un passo letterario di san Girolamo nel « Convivio » di Dante.* Padova, tip. G. B. Randi, 1915, 8°, pp. 8.

Conv., I, 7. Il passo di S. Girolamo è nella Lettera ch'egli mandò innanzi alla sua traduz. della Cronaca eusebiana. (112)

MARINELLI ANGELO. — *La stampa della « Divina Commedia » nei secoli XVI e XVII.* Città di Castello, S. Lapi, 1915, 16°, pp. 46-(2).

Nulla di nuovo. (113)

MARINO FILIPPO. — *Le scene della « Divina Commedia ».* Avellino, Stab. tip. E. Maggi, 1914, 8°, pp. 59-(3).

Tavole dell' ordinamento morale dei tre regni danteschi. (114)

MARUFFI GIOACCHINO. — *Artifizi rettorici nella « Divina Commedia ».* Roma, Albrighi, Segati e C., 1914, 16°, pp. 35. (115)

MASSÈRA ALDO FRANCESCO. — *Dante e Riccobaldo da Ferrara.* (In *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 168). (116)

— — Cfr. il no. 32.

MAURRAS CHARLES. — *La Béatrice de Dante.* (In *Rev. des Pays latins,* gen.-febr., 1913). (117)

MAZZINI UBALDO. — *Il matrimonio di Manfredina Malaspina di Giovagallo con un figlio del conte Ugolino. Con una postilla dantesca.* La Spezia, tip. Fr. Zappa, 1915, 8°, pp. 10. (118)

MAZZONELLO MATTEO. — *Il « Corbaccio » o « Labirinto d'amore », imitazioni dantesche. Figure dantesche nel « Decamerone ».* Napoli, tip. G. Cozzolino, 1912, 8°, pp. 10. (119)

MAZZONI GUIDO. — *Il Canto I dell' « Inferno » letto nella « Casa di Dante » in Roma.* Firenze, G. C. Sansoni, editore (tip. G. Carnesecchi e figli), 1914, 8°, pp. 51. (120)

MILAZZO ANDREA. — *Il « Paradiso » dantesco riassunto in prosa, Canto per Canto, per le scuole secondarie.* Messina, tip. « La Sicilia » 1915, 16°, pp. 134. (121)

MINI GIOVANNI. — *Il Libro d' oro di Firenze antica nel Canto XVI del « Paradiso » della « Divina Commedia »: studio storico araldico.* 1916, 8°, pp. (2)-39.

Dalla *Riv. del Coll. araldico,* febbraio, 1916, segg. (122)

MOORE EDWARD. — *The « Battifolle » Letters sometimes attribued to Dante.* (In *The mod. Lang. Rev.,* IX, 173).

Nuove prove a conforto dell' autenticità delle tre letterine per la Contessa di Battifolle. (123)

MORINI CLAUDIO VINCENZO. — *La gentildonna pietosa identificata.* – (Nella *Rassegna nazionale,* 16 aprile 1917).

« Da un libro di pross. pubblicazione. » (124)

MORSELLI ENRICO. — *Delitti e delinquenti sessuali nella « Divina Commedia »: Il Canto XVIII dell' « Inferno » letto e commentato in Firenze, addì 18 gen. 1916 nella Sala di Luca Giordano del palazzo Mediceo.* Torino, fratelli Bocca (Recanati, tip. R. Simboli), 1916, 8°, pp. 67. (125)

NARDI BRUNO. — *Un frammento di cosmologia dantesca.* (Nella *Cultura filos.,* 1917, fasc. 1°).

Le sfere celesti, le intelligenze motrici e le macchie lunari. (126)

NATALI GIULIO. — *Idee, costumi, uomini del Settecento: studii e saggi letterarii.* Torino, Società tipografica editrice nazionale, 1916, 8°, pp. 356-(2).

Tra altro, (p. 277) lo studiolo su *Il Lanzi dantista,* già pubb. negli *Atti e memorie della r. Deput. di st. patria per le Marche,* n. s. VI, 1910. Non raccoglie nuove notizie sul gesuita marchigiano, ma ripublica i cinque sonetti giovanili di lui in lode di Beatrice. Cfr. il no. 105. – Nel vol. del Natali si parla anche del Bettinelli, a proposito di uno scritto di Luisa Capra (*L' ingegno e l' opera di Saverio Bettinelli,* Asti, 1913). (127)

NERI FERDINANDO. — *La Canzone di quattro rime.* (Negli *Atti della R. Acc. d. scienze,* 1914).
(128)

NICOTRA TOSCANO G. I. — *L'unità d' Italia nell' ideale politico di Dante e Rapisardi, con lettera di Enotrio Ladenarda.* Catania, V. Muglia (tip. Nazionale, Coniglione e Grasso), 1916, 8°, pp. 89.
(129)

ORR M. A. — *Dante and the Early Astronomers.* London, Gall and Inglis, 1914, 8° fig., pp. XVI-508.

I. *Astronomy from primitive times until the age of D.;* II. *The Astronomy of D.*
(130)

PARDUCCI A. — Cfr. il no. 154.

PARODI ERNESTO GIACOMO. — *Francesco De Sanctis storico della Letteratura italiana.* (Nel *Marzocco,* 25 mar. 1917).
(131)

— — *La miscredenza di Guido Cavalcanti e una fonte del Boccaccio.* (Nel *Bull. della Soc. dant. ital.,* XXII, 37).
(132)

PARROZZANI MARIA. — *Quel da Esti e il suo diritto all' ira contro Iacopo del Cassero: per la retta interpretazione di due versi danteschi.* (Nel *Bull. del Mus. civ. di Padova,* XVII, fasc. 1).
(133)

PASCOLI GIOVANNI. — *Conferenze e studi danteschi.* Bologna, N. Zanichelli, edit. (tip. A. Cacciàri), 1913, 16°, p. VI-(2)-270-(2).

Contiene: 1. *Esame di coscienza dantesca;* 2. *Fr. d'Ovidio;* 3. *Conversazioni dantesche;* 4. *Colui che fece il gran rifiuto;* 5. *La Sicilia in D.;* 6. *Il Canto II del « Purg. »;* 7. *Prolusione al « Par. »;* 8. *Il Canto XXXIII del « Purg. »;* 9. *Matelda;* 10. *Virg. e D.*
(134)

PASCOLI GIOVANNI — *La mirabile visione: abbozzo d'una storia della « Divina Commedia ». Seconda edizione.* Bologna, N. Zanichelli, edit. (tip. A. Cacciàri), 1913, 16°, pp. XXX-620-(2).
(135

— — *Sotto il velame: saggio di una interpretazione generale del Poema socro. Seconda edizione.* Bologna, N. Zanichelli (tip. A. Cacciàri), 1912, 16°, pp. XV-(1)-514-(2).
(136)

PASSERINI GIUSEPPE LANDO. — *Dante narrato agli Italiani.* Milano, Quinteri editore (tip. Agraria), 1915.

È il 1o volumetto dei « Minimi di cultura ». — Recens. di F. Pellegrini nel *Bull. d. Soc. dant. it.,* XXII, 128. Crede raggiunto lo scopo di « esporre in poche pagg. quel tanto della vita e delle opere di D. che un italiano non può ignorare senza vergogna », ma fa osservazioni sulla forma, che gli pare un po' involuta. (137)

— — *Dante nel Trentino e nella Venezia Giulia.* (Ne *La lettura,* mar. 1916, p. 233).

Una svista da correggere; a p. 236, anzichè: « Manto tebana, esponendo », ecc. si deve leggere: « dinanzi a Manto tebana, Virg. esponendo », ecc. (138)

— — *Il Canto di Guido da Montefeltro letto a Firenze da I. Del Lungo.* (Nel *Gior. d'It.,* 7 gen. 1917).
(139)

— — *Le Vite di Dante scritte da Giovanni e Filippo Villani, da Gio-*

vanni Boccaccio, Leonardo Aretino e Giannozzo Manetti, ora novamente publicate con introduzione e note. Firenze, G. C. Sansoni, editore (Prato, tip. Giachetti), 1917, 16°, pp. XLVIII-293.

(140)

PEDRAZZOLI UGO. — *L'orologio celeste di Dante e altre noterelle: sesta ricreazione dantesca.* Torino, Ditta G. B. Paravia e C., 1914, 8°, pp. 30.

(141)

PÉTERFY E. — *Essais critiques, trad. du hongrois par R. Bichet et R. Stiegelmár.* Paris, Libr. Fontemoing et C., 1914, 8°, pp. VIII-287.

Tra altro: *Dante*, pp. 93 segg. (142)

PICCIONI LUIGI. — *Da Prudenzio a Dante: manuale per la storia della letteratura in Italia dal secolo IV al secolo XIII, con commento e glossario.* Torino, ditta G. B. Paravia e C., 1916, 8°, pp. VII-288.

(143)

PIETROBONO LUIGI. — *Il Poema sacro: saggio d'una interpetrazione generale della « Divina Commedia ».* Bologna, N. Zanichelli, 1915, voll. due, 16°, pp. (4)-XII-359-(1); (4)-254.

Vol. I, in due parti: « *L'Inferno* » — Recens. di F. Pellegrini, in *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 14. (144)

— — *Il Canto IV dell' « Inferno » letto nella Casa di Dante in Roma il dì 1° marzo 1914.* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tip. G. Carnesecchi e figli), 1916, 8°, pp. 141.

(145)

PIRRO DOMENICO. — Cfr. il no. 10.

PORENA MANFREDI. — *Il contrasto nella « Divina Commedia ».* (Nella *Riv. d'It.*, maggio, 1913).

(146)

— — *Tra usura e frode.* Roma, tip. Un. editr., 1916, 8°, pp. 23.

Dalla *Riv. d'Italia*. – È il commento del Canto XVII dell' *Inf.* (147)

PREDIERI G. — *La materia del « Paradiso perduto » e i precursori del Milton.* (In *Riv. abruzz.*, XXX, 61).

(148)

PRUNAJ GIO. BATTISTA. — *Gemme nazionali: « Divina Commedia », « Orlando furioso », « Gerusalemme liberata ».* Palermo, R. Sandron, edit. 1915, 16°, fig. pp. 137.

Nella bibl. di *Cultura del popolo*. (149)

RAJNA PIO. — *L'epiteto di « divina » dato alla « Commedia » di Dante.* (Nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 107 e 255).

(150)

RICCI CORRADO. — *Il paesaggio dantesco: lettura nella Sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, editore (tip. G. Carnesecchi e f.), 1914, 8°, pp. 28.

(151)

RICORDO *della festa di s. Domenico, 4 agosto 1916.* Firenze, tip. Domenicana, 1916, 8°, fig., pp. 40, due ritr. e due tav.

Dal *Rosario, memorie domenicane.* – Tra altro, *S. Francesco e Dante.* (152)

RIMATORI *bolognesi del Trecento, per cura di L. Frati.* Bologna, Romagnoli Dall'Acqua, 1915, 8°, pp. XLI-262.

Nella *Collez. d'Opere ined. o rare.* – Notizia

di Fl. Pellegrini nel *Bull. d. Soc. dantesca, it.*, XXII, 131. (153)

RIMATORI *siculo-toscani del Dugento.* Serie prima: Pistoiesi, Lucchesi, Pisani, a cura di G. Zaccagnini e A. Parducci. Bari, Gius. Laterza e figli, 1915, 8°, pp. 297-(1).

I. Meo Abbracciavacca; Si. Gui. da Pistoia; Lemmo Orlandi; Paolo Lanfranchi; Meo di Bugno. - II. Bonagiunta Orbicciani; Gonnella degli Antelminelli; Fredi; Dotto Reali. - III. Gallo; Leonardo del Guallacca; Panuccio del Bagno; Betto Mettefuoco; Ciolo della Barba; Pucciandone Martelli; Bacciarone di mess. Bacone; Geri Giannini; Natuccio Cinquino; Lotto di ser Dato; Nocco di Cenni di Frediano e Geronimo Terramagnino. - È il 72° vol. degli *Scrittori di Italia.* (154)

RIVALTA CAMILLO. — *L'ispirazione dantesca nella musica di Giuseppe Verdi.* Ravenna, Scuola tip. Salesiana, 1915, 8°, obl., pp. 15.

Dal bull.: *Il sesto Centenario dantesco,* 1915, fasc. 6°. (155)

— — *Dante e Verdi.* (Nella *Scena illustr.*, an. 44°, 1 nov. 1913). (156)

RIZZACASA D'ORSOGNA GIOVANNI. — *Una profezia di Dante Alighieri che si verifica in questi giorni, e la guerra nazionale per Trieste e Trento.* Palermo, Stabil. tipogr. Virzí, 1915, 8°, pp. 14.

La profezia sarebbe ne' vv. 139-140 del XXVII di *Par.* - Per bocca di Adamo nel nono cielo D. dice che nell'umana famiglia, sviata dall'anarchia (*non è chi governi*) l'ordine ritornerà prima che gennaio si sia tutto svernato « per la centesma ch'è laggiú negletta ». E allude a quella centesima parte di giorno, onde l'anno del calendario era piú lungo dell'anno vero. L'equinozio di primavera, ne' tempi di Dante, ricadeva il 12 marzo; dal 12 marzo al 1° gennaio precedente corrono 71 giorni, quando l'anno è bisestile, perciò, se il calendario non fosse stato corretto da Gregorio IX nell'anno 1582, gennaio, uscendo dall'inverno, sarebbe entrato in primavera prima di 7100 anni. Ma dato che il computo degli anni dovesse iniziarsi dal principio del mondo « Quando l'Amor divino Mosse dapprima quelle sole belle » (*Inf.* I, 30-40) cioè le costellazioni zodiacali, ecco il resultato che ne verrebbe. Secondo la cronologia adottata nel XXVI del *Parad.*, 118-23 per bocca di Adamo parimente, sappiamo che nel tempo dello spirituale viaggio di Dante correva l'anno del mondo 6500. Aggiungendo i 614 anni trascorsi dal 1301 dell'E.V. « l'anno vero del viaggio » avremo 7114. Ma bastarono 7100 per lo svernamento di gennaio; da 14 anni, dunque, sarebbe già maturo il tempo preconizzato da Dante, dopo il quale « i cieli ruggiranno, » la famiglia umana tornerà sulla via ove i cieli la vogliono, e la Pace sarà eterna nel mondo. - Sarà così? (157)

RONCHETTI FERDINANDO. — *Le spie in Dante.* (Nel *Fanf. d. dom.*, 4 mar. 1917). (158)

— — *Ancóra Dante e le spie.* (Nel *Fanf. d. dom.*, 15 apr., 1917).

Intorno alla questione del collocamento dei traditori nei quattro cerchi che D. loro assegna. (159)

ROSADI GIOVANNI.— *Il Canto XXIV dell'« Inferno », letto nella « Casa di Dante » in Roma.* Firenze, G. C. Sansoni, editore (tip. G. Carnesecchi e f.), 1917, 8°, pp. 37-(3). (160)

SABBADINI REMIGIO. — *Per il testo della Lettera di Dante a Cino.* (Nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 62). (161)

— — *Purgatorio,* XX, 117. (Nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 62). (162)

SCARPINI M. — La « *Divina Commedia* » e *l'imitazione di Cristo*. (In *Riv. st. benedettina*, IX, 361).

A proposito di un'op. di questo tit., del p. Zimboni. (163)

SCHERILLO MICHELE. — *Dante simbolo della patria; Cavour e la marina italiana; Discorsi e altre bricciche.* Campobasso, G. Coletti e f., 1916, 16°, pp.

Dalla *Collana di conferenze e discorsi*, 5. — Cfr. *N. Gior. d.*, I, 38. (164)

SCOPA G. — *A proposito di un passo dantesco.* (Nella *Rivista abruzz.*, XXIX, 607).

Ai vv. del XIII *Par.*, 136-138, raccosta un passo di San Gregorio Nazianzeno (*Γνωμολογία τετραστιχος*, 105-107); del Manzoni (*Pr. Sposi*, 22); e del card. Federigo (*De sacris nostror. tempor. Oratoribus*, Mil., 1632, p. 34). (165)

SERENA AUGUSTO. — *Il Comune di Treviso alla diffalta del 1314.* In Treviso, appresso Carestiato e Sanson (s. a.), 8ª, pp. 26.

Mentre altri, alla lucé di nuovi docc., avverte l'A., si propone di mostrare che il vescovo Alessandro Novello, a malgrado della innegabile « diffalta » (*Par.*, IX) « non fu quell' empio pastore che venne esecrato dalla dantesca Cunizza » è buon consiglio « prepararsi a parare un colpo che verrà quasi di rimbalzo sul Comune di Treviso. » Questo lo scopo del Serena, che ci par dimostrare a sufficienza come il Comune, il quale dagli uffici prestati per la « diffalta » di Feltre potrebbe facilmente apparir fedifrago e turpemente sanguinario, dava, in quello stesso anno 1314, chiare prove « di magnanima lealtà e di consapevole resistenza, per mantenere l'ospitalità concessa a uomini anche proclamati traditori della loro patria ». (166)

— — *Della vita e degli scritti danteschi di Federico Maria Zinelli.* Venezia, tip. V. Callegari, 1915, 8°, pp. 12.

Estr. da l' *Ateneo Veneto.* (167)

STANO GIOVANNI. — *Due quisquilie dantesche.* Sala Consilina, tip. De Marzico, 1912, 8°, pp. 32.

Conv,, 4, 21; 4, 1. (168)

STRENNA *delle Scuole cattoliche per l'anno di grazia 1915.* Napoli, Stab. tip. Batelli e C., 1915, in 8°, fig. pp. 64.

Tra altro: *Il b. Benedetto XI è il « Veltro » dantesco?*; A. Agresti, *Dante e Pio X* (cfr. i ni. 2 e 25). (169)

STÍEGELMAR R. — Cfr. il no. 142.

TAURISANO INNOCENZO. — *Il culto di Dante nell' Ordine domenicano.* Firenze, tip. Domenicana, 1917, 8°, fig., pp. 46.

Dal *Rosario, memorie domenicane.* (170)

TOM. — *Di San Giuliano e Dante.* Nel *Giorn. d'It.*, 17 ott. 1914.

Delle benemerenze dantesche di Antonino di San Giuliano. (171)

TOMMASINI-MATTIUCCI PIETRO. — *Bonagiunta Orbiciani nel C. XXIV* del « *Purgatorio* ». Città di Castello, S. Lapi, 1911, 16°, pp. 29.

Per nozze Corbucci-Corsi. (172)

TORRACA FRANCESCO. — *Giovanni Boccaccio a Napoli (1326-1339).* Arpino, Soc. tip. arquinate, 1916, 8°, pp. 184.

Dalla *Rass. cr. d. Lett. it.* (173)

TARCHI MANFREDO. — Cfr. i ni. 12 e 13.

TOYNBEE PAGET. — *Concise Dictionary of proper Names and notable*

Matters in the Works of Dante. Oxford, at the Clarendon Press, 1914, 8°, pp. VIII-568-(2).
(174)

TOYNBEE PAGET. — *On the meaning of « almus » in Dante's « Letter to the Princes and Peoples of Italy ».* (In *Mod. Lang. Rev.*, lugl. e ott. 1916, pp. 362 e 464).

Sul valore di *almus*, nel lat. classico eguale a *sanctus*. « Alma urbs » equivarrebbe all' « urbs sancta » di *Mon.*, 2, 5, a « santa città » di *Conv.*, 4, 5, ecc. (175)

TRAINA GIUSEPPE. — *Timori e paure nella « Divina Commedia » e nelle altre opere dantesche.* Racalmuto-Palermo, Casa ed. di « Vita ed arte » (Palermo, Offic. Scuola tip. Colonia di S. Martino), 1914, 16°, pp. 46-(1).

Le opp. dant., per le quali il T. fa le sue ricerche, - non nuove né ricche di nuove osservazioni - sono, oltre il Poema, la *V. nova*, il *Conv.* e il *Canz.* (176)

TURRI VITTORIO. — *Per la nostra guerra.* Torino, G. B. Paravia e C., edit., 1915, 8°, pp. 26.

Tra altro: *Dante ci aspetta!* (177)

URBINI GIULIO. — *Il Canto II dell' « Inferno ».* (Nella *Rass. naz.*, 1° gen. 1915).

Esposizione fatta in Orsanmichele, 12 mar. 1914. - Scopo precipuo dell' U. cercar nel Canto dant. « le note immortali, non già la materia di morte erudizioni ». (178)

VALERANI FLAVIO. — *La numismatica nella « Divina Commedia ».* (Nella *Riv. it. di numism.*, 1915, vol. 28°).

Annunzio nel *Bull. d. Soc. dant. italiana*, XXII, 265. (179)

VICENTINI ANTONIO M. — *Dante, i Servi di Maria e Venezia: studio storico critico.* Treviglio, tip. Messaggi, 1916, 16°, pp. 35.
(180)

VITALI GUIDO. — Cfr. il no. 3.

VITANZA CALOGERO. — *L'eresia di Dante.* (In *Bilychnis*, febbr. 1915).
(181)

WILKINS ERNEST H. — *A note on Guinizelli's « Al cor gentil. »* In *Modern Philology,* XII, 325.
(182)

— — *The Derivation of the « Canzone ».* (In *Modern Philol.*, XII, 135).

Recens. di M. Casella, in *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXII, 81. (183)

— — *The Invention of the Sonnet.* (In *Modern Philology*, XIII, 463).
(184)

ZACCAGNINI GUIDO. — Cfr. il no. 154.

ZENATTI ALBINO. — *Intorno a Dante.* Palermo, Remo Sandron, editore, 1916, 8°, pp. XII-(2).

Gli studii che qui si raccolgono, sono: 1. *Violetta e Scocchetto e il cod. boccoliniano;* 2. *Rime per la Pargoletta;* 3. *Di nuovo della Pargoletta e di altre vanità;* 4. *Il « disdegno » di Guido;* 5. *Dante alpinista?;* 6. *La discesa dalle Malebolge al Cocito;* 7. *Azzo da Correggio nel Cocito dantesco;* 8. *Per l'autenticità della lettera ai Card. italiani;* 9. *Un altro rimatore dello stil novo* (Simone Ciatti di Todi). - Il vol., che fa parte della *Bibl. Sandron di scienze e lett.* (63), publ. dopo la morte del compianto A., è presentato al lettore da Ettore Tolomei. (185)

ZIMBONI DA MINEO fr. DANIELE. — *La « Divina Commedia » e l' « Imitazione » di Cristo: rilievi, raffronti e note, con prefazione del p. S. Ignudi.* Roma, Desclée, 1914, 8°, pp. XXIV-584.
(186)

Cortona, luglio 1917.

G. L. PASSERINI.

NOTIZIE

** **Dante e la guerra** è il titolo speciale de' fasc. 6-9 (20 giu.-30 sett. 1917) dell'an. II del *Nuovò Convito,* la bella e ricca rivista mensile illustrata diretta a Roma da quella cólta gentildonna che è la contessa Maria Del Vasto Celano. Di questa publicazione, che comprende scritti del Sella, del Salvadori, del Cian, del Parodi, dell'Orano, dello Zingarelli, del Passerini, del Rossi, ecc., daremo nel prossimo quaderno un ampia rèlazione. Il bellissimo fascicolo, al quale auguriamo le liete accoglienze dei lettori italiani, è sontuosamente illustrato con disegni e fregi di Charles Doudelet, e con riproduzioni squisite di disegni del Botticelli, e di monumenti e paesaggi danteschi.

** Del **Bullettino della Società dantesca italiana** gli studiosi un po' impazienti lamentavano i troppo lunghi ritardi. Vediamo ora raccolti, in un grosso fascicolo, i ni. 1-3 della ventiquattresima annata, che comprendono i mesi da marzo a settembre dell'anno corrente: e ne siamo lieti. Una volta messa cosí in pari, è certo che la importante rassegna procederà oramai regolarmente, mercé le cure del suo illustre Direttore e de' suoi operosi cooperatori. Il nostro *Giornale* non mancherà di dare ai lettori minuto conto, nelle note bibliografiche, del contenuto dei varii fascicoli del *Bullettino:* ecco intanto di questo ultimo l'importante sommario: E. G. Parodi, *Lectura Dantis;* E. Pistelli, *P. Toynbee, The Laurent. Text of Dant's Letter to a Pistojan exile; Dant's Letter to the Florentines;* M. Barbi, *Codice dipl. dant. di G. Biagi e G. L. Passerini; Annunzi bibliografici.*

** **Opuscoli e testi filosofici** di san Tommaso si raccolgono, opportunamente annotati, in tre bei volumi che fanno parte della utile collezione di *Filosofi antichi e medievali* diretta da G. Gentile, e stampata a cura dell'operosa casa editrice di Giuseppe Laterza di Bari. La scelta di questi testi, fatta dal prof. Bruno Nardi, raggiunge perfettamente il suo scopo, che è di fornire agli studiosi di filosofia antica, i quali non hanno tempo o opportunità di ricorrere ai grossi volumi delle Somme medievali, una raccolta di operette capaci di dare un'idea sufficientemente compiuta di tutto il sistema dell'Aquinate. Naturalmente, il dotto compilatore si è attenuto per la scelta dei testi a scritture di indiscussa autenticità, contentandosi di quattro soli opuscoli — il *De princ. naturae;* il *De ente et essentia;* il *De aetern. mundi* e il *De unitate intellectus* — e attingendo, pel resto, segnatamente alla *Summa theologica,* alle *Quaestiones disputatae,* alla *Summa contra Gentiles* e al Commento alle *Sentenze.*

** I **Libri naturali del "Tesoro"** di ser Brunetto, emendati colla scorta de' codici, commentati e illustrati dal prof. Guido Battelli, formano un elegante volumetto degli *Scrittori italiani per la scuola e per la cultura,* dei Successori Le Monnier (Firenze, 1917). Seguono, in appendice, il significato simbolico degli animali secondo il *Formulario* di s. Eucherio, e il *Mare amoroso* di ignoto rimatore del Dugento, e fan più gradevole e utile il libro numerose e opportune riproduzioni di animali reali o leggendarii, tratte da antiche sculture, musaici, ecc.

1917 — Firenze, Tip. Ditta M. Mozzon. Cesare Lucchesi, Gerente respons.

LA PROPRIETÀ ECCLESIASTICA

SECONDO DANTE E SECONDO ROBERTO D'ANGIÒ

Nel 1899 il chiarissimo professore Francesco D' Ovidio produceva una *Nota* dal titolo: ***La proprietà ecclesiastica secondo Dante e un luogo del*** « *De Monarchia* »[1]; e poiché mi parve allora che in quella vi fosse qualche cosa da osservare e qualche affermazione da rettificare, pubblicai una mia *Nota* nella quale discussi serenamente dello scritto del D' Ovidio, usando le espressioni piú cortesi e piú deferenti, quali convenivano alla serietà della scienza e all' uomo illustre cui dovevo in qualche cosa contraddire[2]. Il D'Ovidio replicò nel suo pregevole volume di *Studii sulla* « *Divina Commedia* » con una *Poscritta* alla sua *Nota* che ripubblicava[3]; ma nel replicare non mi risparmió qualche puntura, come persona offesa, quasi che io avessi voluto spregiare i suoi studii ed elevarmi a censore dell' opera sua.

[1] *Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli,* Vol. XXIX.

[2] *Giornale dantesco, diretto da* G. L. Passerini. Anno VII (IV della nuova serie), pp. 288 segg.

[3] Milano-Palermo. Remo Sandron, editore, 1901, pp. 408-417.

Un tale, certamente devoto al D'Ovidio, che io avessi scritto nientemeno « lanciato un guanto di sfida », ma che nella *Poscritta* il D' Ovidio mi aveva « annientato col suo sarcasmo », mentre un altro, certamente non devoto, s'era mostrato esultante affermando che io avevo inflitta al D' Ovidio « una severa correzione »; e forse a dare quel tono alla replica influirono le esagerazioni e i sinistri giudizii dei due critici summentovati, dei quali però né io né il D'Ovidio siamo responsabili.

Quasi contemporaneamente, intanto, il prof. Felice Tocco stampava una *Comunicazione* dal titolo: « Questioni cronologiche intorno al *De Monarchia* di Dante »,[1] nella quale si occupava della *Nota* del D' Ovidio e, piú largamente, della mia, convenendo in parte, in parte dicendo di dissentire dalle mie vedute. D'allora sono corsi ben diciotto anni. Dell' ottimo prof. Tocco rimpiangiamo la fine veramente immatura; ma il D' Ovidio vive e gli auguro di tutto cuore vita

[1] *Bullettino della Società dantesca, diretto da* M. Barbi. N. S., vol. VIII, pp. 240-246.

lunga e prospera per la sua famiglia, pei suoi discepoli e per gli studii, nei quali tiene a buon diritto un posto eminente.

***

Dopo tanto tempo, forse non inutilmente sprecato, io voglio ripigliare l'argomento, tenendomi, oggi come allora e come sempre, nell'ambiente sereno della discussione scientifica. E comincio dal Tocco, il quale aveva impreso a discutere di una questione cronologica che io non avevo posta; alla quale avevo appena accennato, senza l'intendimento di studiarla e tanto meno di risolverla.

Nell' avere osservato al D'Ovidio che fra tanti passi di autori che Egli aveva citati sarebbe stato utile ricordarne alcuni del Trattato sulla povertà evangelica di re Roberto di Angiò, che io per primo avevo fatto conoscere e del quale avevo pubblicati alcuni brani [1], soggiungevo: « Tanto piú sarebbe stato utile, trattandosi di un'opera quasi contemporanea al *De Monarchia,* specialmente se accettiamo l' opinione del Wegele che questo trattato vorrebbe dettato tra il 1311 e il 1313 ». (Da correggere « tra il 1309 e il 1312 ») [2]. Ora al prof. Tocco, il quale riteneva che il *De Monarchia* fosse stato scritto dopo il *Convivio* e pubblicato quando Clemente V aveva annullata la sentenza imperiale contro Roberto di Angiò, cioè dopo il 12 giugno del 1313, non pareva che il Trattato del Monarca Angioino potesse dirsi « quasi contemporaneo », al *De Monarchia,* ma non so perché. Se il primo fu dettato, come allora accennai ed ora dimostreró, e come il Tocco stesso aveva creduto, tra il 1318 e il 1323, puó dirsi quasi contemporaneo al secondo, sia che si voglia accogliere l' opinione del Witte che questo vorrebbe dettato nel 1300, sia quella del Wegele che scende agli anni 1309-1312, o si voglia seguire il Kraus che giunge al 1317-1318, o finalmente lo Zingarelli, che scenderebbe anche a dopo il 1318 [1]. Di due opere scritte entro un ventennio si puó ben dire, dopo sei secoli, che sieno quasi contemporanee, e meglio ancóra puó dirsi se il *De Monarchia* precede il Trattato di Roberto pressoché di un decennio, come il Tocco riteneva [2].

In quanto al tempo in cui fu scritto il Trattato di re Roberto, è certo che l' idea venne all'Autore al suo giungere in Avignone pel parlare che colà facevasi della questione dell' *uso povero:* « Cum nos ad cu-

[1] Cfr. il mio *L' Ingegno, il sapere e gli intendimenti di Roberto d' Angiò.* Palermo, 1891. Il trattato ha per titolo: « De apostolorum ac eos precipue imitantium evangelica paupertate », e si trova nel Cod. 4046 della Bibl. Naz. di Parigi.

[2] Citando il WEGELE (*Dante Alighieri's Leben und Werk,* Jena, 1879), io non avevo sott' occhio il libro, del quale in Palermo non trovavasi un esemplare, e quindi mi ero affidato al POTTHAST, *Bibl. hist. M. E.* vol. I, p. 362, dove del *De Monarchia* si dice: « Geschreiben nach Witte 1300, nach Wegele 1311-1313 ». Rileggendo piú tardi il Wegele, 3ª ediz. nota 1, pag. 221, trovai invece: « Eine direkte Beweisführung ist unmöglich, doch möchte ich die Abfassung am sichestern in die Jahre 1309-1312 gesetz wissen ».

[1] *Dante,* 1891, pag. 426-27. – Non cito qui gli altri autori notissimi che ho citati o che citerò fra breve.

[2] Op. cit. pp. 3 (242).

riam venientibus audiremus quod vulgariter famari questionem qua queritur utrum dicere Christum et apostolos habuisse in comuni sit hereticum, et de . . . . .[1] disceremus questionem ipsam usque precelsum terminari per latera sanctissimi scilicet in Christo patris et domini, domini Johannis pape 22, reverendique Cardinalium cetus, consistorium plurimum venerandum. Quia questio ipsa querit de ipsius Christi et apostolorum perfectione paupertatis, secundum intellectum modicum et scientiam aliquam a domino nobis datam, quidam succinte, magis quo potuimus curavimus tradere scripture »[2].

Da questo passo dell'introduzione si traggono due conseguenze: la prima che l'idea del Trattato venne a Roberto nel tempo in cui fu in Avignone; la seconda che quando lo dettava la questione non era ancóra risolta dal Papa; ció che viene confermato dalla chiusa, dove afferma che dire semplicemente avere o non avere Cristo e gli Apostoli posseduto non costituisce eresia sino a tanto che la Chiesa non avesse diversamente pronunziato: « ....dicere Christum et apostolos in comuni habuisse et dicere ipsos in comuni minime habuisse . . . . quomodolibet dictum potest habere sanum et rectum. Si vero alterum opinantes et dicentes eligant opinionem suam contra determinationem ecclesie.... resistant contumaciter, emendare nolunt sed defendere persistunt, heretici sunt »[3].

[1] La lacuna è nel codice.

[2] *L'Ingegno, il sapere*, ecc., cit. App. V, p. XIII.

[3] Ivi, p. XXVI.

Ora noi possiamo esser certi che Roberto partí per Avignone sul finire del 1318 e che vi stette fino al 1323 con qualche interruzione, specialmente per la guerra di Genova[1], e d'altro canto la bolla: *Ad conditorem* (8 dicembre 1322), pure essendo una risposta alla deliberazione del Capitolo generale dei Minoriti (8 giugno 1322), non definiva la questione, che era invece risolta con la bolla: *Inter nonnullos* (12 novembre 1323), dove è detto, e davvero con grande audacia, come notava il Tocco, che sia ereticale l'affermazione che Cristo e gli Apostoli nulla avessero posseduto, né singolarmente né in comune. È dunque evidente che il trattato di Roberto dovette essere scritto tra la fine del 1318, tempo della sua andata in Avignone, e il 12 novembre del 1323, giorno in cui la questione fu definita « per latera sanctissimi in Christo patris et domini, domini Johannis pape 22 ».

Questo cui ora ho dato il necessario svolgimento, avevo accennato nella mia *Nota*[2], e poiché sul tempo in cui fu scritto il trattato di Roberto e su quello in cui fu dettato il *De Monarchia* posso essere d'accordo col prof. Tocco, cui posso concedere anche che il secondo preceda il primo di un decennio circa, non veggo dove sia il dissenso, poiché i due trattati sono quasi contemporanei.

[1] A prescindere dalle cronache coeve, questo si ricava da parecchi documenti dell'Archivio angioino. Uno del 18 maggio 1318 che si trova nel registro N. 211 a f. 130-136 dà l'elenco delle moltissime persone che dovevano accompagnare Roberto nel suo prossimo viaggio in Avignone.

[2] Pag. 10, nota 2.

***

Poiché, peró, il prof. Tocco trattava, sia pure per incidenza, del tempo in cui fu dettato il *De Monarchia,* voglio ricordare, come egli ed altri ricordarono, che nei codici si trova un inciso che potrebbe servire a siffatta determinazione e che non si trova nelle edizioni, forse perché coloro i quali ritenevano che il *De Monarchia* fosse opera « non vetustioris illius Florentini poetae celeberrimi, sed philosophi acutissimi ac doctissimi viri et Angeli Politiani familiaris quondam » [1], ebbero ragione di supporlo una interpolazione. Tale inciso è nel lib. I, 12, dove, dicendosi che la libertà morale è: « maximum donum a Deo collatum », i codici aggiungono: « sicut in Paradiso Comoediae jam dixi »; e si trova infatti nel *Paradiso* v. 19 e seg.:

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fosse creando, ...
fu della volontà la libertate,
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, furo e son dotate.

onde ne deriverebbe la posteriorità del *De Monarchia* rispetto alla terza cantica della *Commedia.*

Del *De Monarchia* una edizione rigorosamente critica è da tutti desiderata, specialmente da chi ebbe occasione di vedere qualcuno dei codici e vi scòrse varianti notevoli che non di rado muterebbero il pensiero dantesco come finora lo conosciamo. Io ebbi agio di esaminarne due: il Vatic. 9363 della fine del secolo XIV, precisamente del 1395 [1], e il Palat. Vatic. 1729 dello stesso secolo, ma anteriore forse di qualche decennio. Ora nel primo l'inciso, salvo qualche errore (p. e. *celatum* per *collatum*), è intero come l'ho riportato; nel secondo vi è una lacuna al posto delle parole « in Paradiso », come se l'amanuense non avesse saputo leggerle (« ....maximum donum a Deo collatum, sicut.... Comedie jam dixi »), ció che farebbe supporre l'esistenza di un manoscritto anteriore, e quindi piú vicino all'autore, dove doveva trovarsi l'inciso che il menante non seppe leggere per intero. Ma forse la desiderata edizione critica potrà risolvere questo importante problema.

***

Un altro punto sul quale il Tocco diceva di dissentire consisteva nella concordanza da me affermata tra la dottrina di Dante e quella di Roberto intorno alla proprietà ecclesiastica; ma neanche qui riesco a vedere dove sia il dissenso.

Il Tocco domandava: « C'è tra il *De Monarchia* e il *Trattato* la conformità d'intendimento che vi riconosce il Siragusa? » [2]; e poco dopo

[1] Ediz. principe, dalla quale tutte le altre derivano. Basilea, 1559. Intorno a siffatta questione, o meglio costatazione, si vegga quanto ne scrisse il Kraus, *Dante, sein Leben und sein Werk,* ecc. Berlino, 1879, pag. 277 e specialmente la nota 4.

[1] Questa data nel codice si trova due volte, la prima alla fine delle *Declamationes Lucij Annaei Senecae Cordubensis* che nel cod. precedono il *De Monarchia* sino alla carta 45, dove si legge: « In sancto gennario scriptus in mo ccco lxxxxvo, 11/e Indictionis in xviij diebus. Deo gratias »; la seconda alla fine del *D. M.* che occupa le carte 47-62, dove sta scritto: « Explicit Dantis Aldigherij Monarchiae liber. Deo gratias. Amen, scriptus in sancto gen.o in 1395 de mense maij ».

[2] Op. cit. p. 4 (243).

scriveva: « Io non ho difficoltà a sottoscrivere a queste giuste parole del Siragusa: « Per un caso singolare la dottrina del grande Ghibellino in questo argomento è conforme a quella del capo dei Guelfi, il quale per questa medesima distinzione (tra possessore e dispensatore dei frutti ai poveri di Cristo) poteva dimostrare da un canto che la proposizione dei Minoriti non fosse eretica e dall'altro affermare che non potessero tacciarsi di eresia i papi che avevano l'uso dei beni temporali per amministrarli e dispensarli ai poveri ». [1] E allora? Dov'è il dissenso?

Il Tocco avvertiva, è vero, che l'intendimento di Dante non era di mescolarsi nelle quistioni Minoritiche, come fece Roberto, ma di sostenere la causa dell'Impero contro le pretenzioni della Chiesa, e questo è verissimo, come è verissimo che Dante non prese a discutere della questione dell'*usus pauper,* che forse considerava come una di quelle controversie fratesche che non dovevano oltrepassare il convento e l'Ordine dove eran nate; ma io non avevo detta parola di questo argomento: avevo soltanto avvertita la concordanza di Dante e di Roberto sulla legittimità del possesso ecclesiastico dei beni temporali, e in questo solo punto avevo trovato in loro la conformità dell'intendimento. Tra una scuola la quale diceva: — la Chiesa non puó possedere assolutamente, perché Cristo e gli Apostoli non possedettero e vietarono qualunque possesso; se possiede è eretica e furono eretici tutti i papi da Silvestro II in poi, eccetto Celestino V; — e l'altra che al contrario sosteneva che la Chiesa — poteva assolutamente possedere, poiché Cristo e gli Apostoli avevano posseduto, e il divieto non era da intendersi rigorosamente, — sorgeva una dottrina conciliante, la quale, senza troppo fermarsi ai passi degli Evangeli e degli Atti degli Apostoli, che potevano dare ragione alle due parti opposte, diceva: — La Chiesa puó possedere, ma non come proprietaria, sibbene come amministratrice a vantaggio dei fedeli e dei poveri di Cristo, i quali sono i veri proprietari dei beni ecclesiastici. — In questa dottrina Dante e Roberto furono concordi: ed io che questo solo, che il prof. Tocco approvava, avevo detto, onde anche su questo punto ero perfettamente d'accordo con lui.

***

Ma forse non è cosí in rapporto al prof. D'Ovidio, cui mi permetto di sottoporre alcune considerazioni.

Ad una delle mie osservazioni, o, piuttosto, di uno dei due critici cui ho accennato, Egli rispondeva avvertendo di non aver detto già che *tutti* gli ecclesiastici la pensassero a un modo; che aveva ricordati i Padri della Chiesa e i dottori, i quali inculcavano quello che Dante inculcò, e che Egli aveva lasciato intendere, o almeno era ovvio sottintendere che parlando delle soverchie preoccupazioni temporali della Chiesa e degli ecclesiastici, Egli aveva voluto accennare al maggior numero e al partito che prevaleva nella Chiesa e ne teneva il governo. A rendere anzi piú evidente il suo pensiero, soggiungeva « che chi dicesse oggi la Chiesa non aver voluto perdonare all'Italia unita

[1] Ivi, p. 5 (244).

e libera, non meriterebbe la taccia di avere dimenticato il padre Tosti, e che chi dicesse che i papi d'allora furono teneri dei beni mondani, non puó essere creduto ignaro dell'animo di Celestino V. »[1]

Ora tutto questo prova ancóra una volta che il D'Ovidio supponeva un diverso modo di sentire fra la Chiesa e il laicato del secolo XIV, e partendo da questa supposizione aveva ragione di dirmi che parlando degli ecclesiastici Egli intendeva parlare del maggior numero e del partito che prevaleva nella Chiesa e ne teneva il governo; ma la questione si agitava esclusivamente nella Chiesa, né il mondo laico vi partecipava, salvo qualche rara eccezione, come Dante, come Roberto, come qualche altro principe (p. e. Lodovico il Bavaro) che se ne interessava per le conseguenze politiche che ne derivavano; lasciandosi tuttavia sempre condurre dai pensamenti degli ecclesiastici. Supporre nel secolo XIV un partito laico che si contrapponeva all' ecclesiastico, sarebbe, a parer mio, un anacronismo. Il professore D' Ovidio mi corregga se sono io in errore: ma tenga presente che io volli chiarire questo punto, traendo argomento dalla sua bella *Nota* perché il suo concetto Egli aveva significato con queste parole testuali: « Dante... lo fece da par suo, s'intende, e in quanto alla temporalità con intendimenti opposti a quelli degli ecclesiastici »; ed io ritengo, invece, e riterró, sino a tanto che il D' Ovidio non m' insegnerà diversamente, che la dottrina di Dante sulla temporalità della Chiesa non era opposta, ma conforme a quella degli ecclesiastici, specialmente di coloro i quali sostenevano la teorica conciliante che dianzi ho spiegata. Non erano, nel tempo in cui Giovanni XXII emanava la bolla: *Inter nonnullos* (ma Dante era già morto circa due anni innanzi) il partito che teneva il governo della Chiesa; erano peró il maggior numero, e certamente la parte piú sana, che inculcava ció che avevano inculcato i piú austeri e autorevoli Padri e Dottori, opportunamente ricordati dal professore D' Ovidio.

Per queste stesse considerazioni io avevo osservato che un altro luogo della *Nota* D' Ovidiana poteva indurre ad una convinzione inesatta, ed era il luogo in cui si stava scritto: « Dante non negava alla Chiesa il diritto dei beni materiali, ma era fermo nel convincimento che essa e gli uomini suoi non dovessero avere alcun attaccamento a quei beni, anzi amministrarli soltanto a benefizio dei poveri. Ció per l' appunto avevano predicato i piú austeri e autorevoli Padri e Dottori ». Mi pareva che, significato cosí, il concetto dell' illustre professore potesse far supporre che la dottrina di Dante fosse cosa singolare che trovasse per caso riscontro in qualche altro di quei Padri e Dottori anteriori o contemporanei; mentre io dicevo (né mi pare possa sostenersi il contrario), che fosse una dottrina comunissima nel secolo di Dante; quella anzi per la quale si giustificava il possesso ec-

[1] *Studi sulla « Divina Commedia »*, poscritta cit., p. 409.

clesiastico dei beni temporali, sfuggendo gli eccessi opposti, tanto di coloro che negavano assolutamente alla Chiesa qualunque diritto al possesso di beni temporali, quanto di coloro che tale diritto credevano pieno, assoluto, illimitato.

Il D'Ovidio volle chiarire dicendo nella *Poscritta* che Egli aveva inteso di « fermar bene la dottrina a cui Dante si atteneva circa la proprietà ecclesiastica, che non aveva inteso punto dire che quella dottrina fosse di sua invenzione; che altri non la propugnassero; che non avesse gradazioni diverse; che di quelle dispute non si possa fare una storia all' infuori di Dante »; ma io non avevo scritta sillaba per la quale si potesse supporre che io attribuissi a lui affermazioni contrarie a queste. Mi pareva, — a dirla schiettamente se il prof. D'Ovidio me lo permette, — che in questo passo, come in tutta la sua *Nota,* Egli avesse guardato Dante troppo isolatamente e non in rapporto, come mi pareva necessario, con le discussioni e le agitazioni dell'età che fu sua.

***

Per spiegare come Dante intendesse la proprietà ecclesiastica, il D' Ovidio riportava un passo del *De Monarchia,* ma notava giustamente che secondo le edizioni quel passo non è ben chiaro, perché « nel primo periodo la sintassi è un po'complicata e la discorde interpunzione degli editori non è niente felice, e c'è pure una variante nella chiusa di una voce verbale (*nec miserere* per *nec miseret*) che aggiunge un' altra cagione di perplessità »; e poiché io nella mia *Nota* avevo osservato: « l' interpunzione proposta dal D' Ovidio parmi piú felice delle altre, almeno delle edizioni moderne; la sintassi del primo periodo è senza dubbio complicata; ma in quanto alla variante (*nec miseret* o *nec miserere,* alla quale ricorrendo alle stampe antiche si potrebbe aggiungere un *nec misere* che si legge nella edizione di Ginevra del 1740, forse peró, derivata da errore di lezione o di stampa) non mi pare che rechi alcuna ragione di perplessità per interpretare il pensiero dell' Autore » [1], il D' Ovidio nella *Poscritta* replicava: « Quanto al passo da me studiato non so come il Siragusa possa affermare che la variante *nec miserere* non rechi alcuna ragione di perplessità. Che intende dire? Che alto alto il sentimento di Dante si capirebbe lo stesso? Sia pure, ma il filologo che ha da pigliare la costruzione di un passo e l' ha da interpungere e lo vuol tradurre nettamente, ha bisogno di parole del tutto appropriate e che il periodo sia in gambe. Qui solo leggendo *nec miseret* si ha questa consolazione. Circa poi il *misere* dell'edizione Ginevrina, non si puó, neppure in via provvisoria, qualificarla come una possibile variante. Non è è tale se non in quanto ogni piú manifesto sproposito è sempre variante di ció che sarebbe il vero e il giusto ».

Ma io non avevo negato che la variante predetta potesse recare perplessità al filologo: avevo detto soltanto che mi pareva non potesse recare perplessità « *per interpretare,* (si noti bene) *il pensiero dell'Autore* ».

---

[1] *Nota* cit., p. 7.

In quanto alla variante *nec misere* dico che per lo storico, come pel paleografo, credo anche pel filologo, variante è tuttoció che è diverso in un testo. Nel caso la variante dell' edizione Ginevrina è uno sproposito, ma non per questo lascia di essere variante [1], onde io ricordandola soggiungevo, « derivata forse da errore di lezione o di stampa »; ma sventuratamente, non certo per malafede, nella *Poscritta* D'Ovidiana trovo soppresso quest' inciso e l' altro piú rilevante: « per interpretare il pensiero dell'Autore »; e la doppia soppressione sforma completamente il mio concetto che, cosí trasformato, apparisce affatto diverso da quello che è. In questa, come nelle altre questioni puó avere ragione il prof. D'Ovidio, posso averla io; ma i peccati dei quali dobbiamo confessarci sieno almeno quelli che abbiamo commessi; non quelli che ingiustamente ci si attribuiscono.

***

A proposito di questo passo e della variante predetta voglio dire al prof. D'Ovidio che nel cod. Vatic. Palat. 1729 è saltato, non so come, tutto il lungo brano che va dalle parole: « Et si justitia in duello succumbere nequit » (ediz. Fraticelli pag. 328); alle parole: « ....nasci voluit de Virgine Matre » (pag. 354); insieme al brano manca, quindi, anche il senso. Nel cod. Vatic. 9363 ho trovato *miseret* e non *miserere,* ció che farà piacere al D'Ovidio; cui farà piacere altresí di sapere che, salvo un errore madornale in principio, dove è un punto e una maiuscola che assolutamente non andrebbero, l'interpunzione si avvicina alla sua, e in ogni modo rende possibile la retta intelligenza del passo come egregiamente Egli l' aveva interpretato. Lo trascrivo fedelmente, senza i dittonghi, cosí come si trova, notando le varianti rispetto alla edizione Fraticelli, pag. 352. « Sed ex nunc [1] ex principiis fidei christiane iterum patefaciendum est maxime enim. Fremuerunt [2] et inania meditati sunt in romanum principem [3] qui zelatores fidei christiane se dicunt, nec miseret [4] eos pauperum christi, quibus non solum defraudatio fuit [5] in ecclesiarum proventibus, quin ymmo [6] patrimonia ipsa cotidie [7] rapiuntur et depauperatur ecclesia, dum simulando justitiam executorem [8] justitie non admictunt [9] ».

Volendo ravviare l'interpunzione, il prof. D'Ovidio chiudeva tra parentesi le proposizioni incidenti: « quibus non solum.... depauperatur ecclesia » e cosí rendeva piú chiaro il

[1] Se sapesse il prof. D'Ovidio che un brav' uomo, paleografo esperto, mi accusò di poca diligenza per avere trascurato di notare in certo ms. le varianti *metuntur* per *metiuntur, suopote* per *suopte, expasuit* per *exposuit,* ecc.! *Misere* collocato a quel modo è uno sproposito, ma preso in sé è un avverbio e qualche-cosa significa; invece *metuntur, suopote, expasuit* non sono neppure parole.

[1] Ex nunc.] Ed. deinceps.
[2] Ed. . . . patefaciendum est. Maxime enim fremuerunt....
[3] Ed. principatum.
[4] Ed. miserere.
[5] Ed. fit.
[6] Ed. quinimo.
[7] Ed. quotidie.
[8] Ed. exquutorem.
[9] Ed. admittunt.

concetto dantesco; ma anche con l'interpuzione del Codice, diversa da quella discorde delle edizioni, il concetto stesso mi pare che risulti chiaro abbastanza. Ottimo io giudico poi il modo onde l'illustre professore parafrasava quel brano, soprattutto perché rendeva evidentissima l'affermazione, non troppo evidente nel testo, che i poveri vengono defraudati, non solo dei proventi (diremmo noi delle rendite) del patrimonio ecclesiastico, ma anche del patrimonio stesso che quotidianamente viene usurpato, onde segue l'impoverimento della Chiesa che tale patrimonio deve amministrare a vantaggio dei veri proprietari che sono i fedeli e i poveri di Cristo.

Il séguito di questo passo, anch'esso lodevolmente parafrasato dal D'Ovidio, dice in sostanza che essendo i beni della Chiesa cosiffattamente usurpati, sarebbe bene che tornassero ai donatori, specialmente all'Impero che fu il donatore principale, poiché furono dati bene ma sono posseduti male: « Redeant unde venerunt: venerunt bene, redeant male, quia bene data et male possessa sunt ».

***

Nel chiudere la sua *Poscritta*, finalmente, il prof. D'Ovidio scriveva: « Imputarmi semplicemente un'omissione nemmeno era giusto, ma aveva apparenza di giustizia; imputarmi una preferenza sbadata, come se mi fossi fermato al primo uscio, e proprio a quello che meno direttamente conduce ai penetrali del pensiero dantesco, è stata una solenne ingiustizia ».[1] Questo scriveva perché io, parlando del passo del quale ho discorso, avevo osservato che Egli « si ferma a un luogo del *De Monarchia* che mi pare il meno adatto a dimostrare l'assunto, e al quale io ne avrei preferito un altro dove, o m'inganno, è piú chiaro, piú esplicito, piú completo il vero concetto dantesco sulla proprietà ecclesiastica ». Questo semplice e modesto giudizio non può essere considerato come rimprovero di una preferenza sbadata, anzi non è rimprovero, come altrove lo chiama il D'Ovidio. Ritenere e dichiarare che un luogo riesca meglio di un altro a dimostrare un assunto, equivale a dire che chi lo aveva preferito era uno sbadato che si era fermato al primo uscio? In ogni caso non si tratterebbe di un uscio che meno direttamente conduce ai *penetrali* del pensiero dantesco; ma di un uscio che conduce ad *uno solo* di siffatti penetrali, poiché gli altri moltissimi, e a volte difficilissimi, il D'Ovidio intende e rappresenta da par suo come meglio non si potrebbe.

Premesso questo, giudichi il lettore imparziale e giudichi lo stesso prof. D'Ovidio che dopo tanto tempo potrà considerare con maggiore equanimità la questione. Che cosa voleva Egli provare? Che « Dante non negava alla Chiesa il diritto dei beni materiali, ma era fermo nel convincimento che essa e gli uomini suoi non dovessero avere alcun attaccamento a quei beni, anzi amministrarli a beneficio dei poveri ».[1] Voleva provare cioè, quale fosse la teorica di

[1] *Poscritta* cit., p. 414.

[1] *Nota* cit., *Studi sulla « Divina Commedia »*, p. 404.

Dante sulla proprietà ecclesiastica. E che cosa dice il passo da Lui prescelto? Non è che un'invettiva contro gli ecclesiastici, i quali, sotto veste di zelanti della fede cristiana, avversano l'Impero mentre non hanno pietà dei poveri di Cristo dei quali dilapidano il patrimonio che l'Impero, soltanto a vantaggio dei poveri, aveva donato; ed io avevo notato allora, e ripeto oggi, che in questa invettiva s'indovina ma non si scorge la teorica di Dante sulla proprietà ecclesiastica, la quale viene esposta chiaramente e completamente nel passo che io avrei preferito. E dice questo passo: — La Chiesa è incapace di possedere perché Cristo glielo ha esplicitamente vietato; la donazione di Costantino (alla quale tutti credevano allora) è nulla perché l'Imperatore non aveva il diritto di distrarre alcuna particella dell'Impero, la cui unità non puó soffrire sottrazioni. Poteva peró l'Imperatore assegnare, come assegnò, alla Chiesa qualche cosa non peró in proprietà, ma soltanto come possesso per amministrare dispensandone i frutti ai fedeli e ai poveri di Cristo. « Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum.... Quare si Ecclesia recipere non poterat, dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se; actio tamen illa non erat possibilis propter patientis indispositionem. Patet igitur, quod nec Ecclesia recipere per modum possessionis; nec ille conferre per modum alienationis poterat. Poterat tamen imperator in patrocinium Ecclesiae patrimonium et alia deputare, immoto semper superiori dominio, cuius unitas divisionem non patitur; poterat et vicarius Dei recipere, non tanquam possessor, sed tanquam fructuum pro Ecclesia, proque Christi pauperibus dispensator, quod apostolos fecisse non ignoratur[1] ».

Cosí io pensavo nel 1899, ed ora, dopo diciotto anni, vorrei, in omaggio all'illustre prof. D'Ovidio, modificare in alcuna parte il mio giudizio, ma non vi riesco.

***

Vi è peró un punto nel quale il prof. d'Ovidio ha ragione, ond'io debbo confessare di aver torto, ed è là dove scriveva: « Infine, non doveva il censore (cosí mi chiamava sovente nella *Poscritta,* ma impropriamente) omettere di considerare tutto intero il titolo della mia *Nota: La proprietà ecclesiastica secondo Dante è un luogo del De Monarchia;* la qual formula già insinuava non avere io voluto trattare in modo completo e minuto il bel soggetto, ma solo lumeggiarlo sufficientemente ». Il che vuol dire, se non intendo male, che lo scopo dell'Autore non era di esporre la dottrina dantesca sulla proprietà ecclesiastica, ma di studiare e commentare un passo del *De Monarchia,* illustrandolo col ricordare la dottrina stessa, la quale perció era, o almeno avrebbe dovuto essere, parte accessoria e non principale della *Nota.* Se è cosí, io ebbi torto nel dire che a dimostrare l'assunto era da preferire l'altro passo; ma la mia colpa, la quale dovrebbe essere perdonata perché confessata, ha un'attenuante nel titolo e nell'ordine della tratta-

[1] Lib. III, cap. X, ediz. Giuliani, p. 297; ediz. Fraticelli, p. 390.

zione del prof. d'Ovidio. Se in luogo di leggere nel titolo: « La proprietà ecclesiastica secondo Dante e un luogo del *De Monarchia* » avessi letto al contrario: « Un luogo del *De Monarchia* e la proprietá ecclesiastica secondo Dante »; se in luogo di vedere condotta la trattazione cosí: Dante sosteneva questa dottrina sulla proprietà ecclesiastica.... come è provato da questo luogo del *De Monarchia*...., avessi letto invece: Vi è questo passo del *De Monarchia* che dev'essere letto cosí, interpunto cosí, tradotto cosí.... ed è spiegato dalla dottrina che Dante seguiva sulla proprietà ecclesiastica, che era questa.... non mi sarebbe venuto in mente di affermare, come affermai, che ad intendere pienamente tale teorica il passo da me preferito serviva meglio allo scopo.

Poiché, ad ogni modo, la *Nota* e la *Poscritta* del D' Ovidio, come la *Nota* mia e queste nuove mie osservazioni sono di ragione pubblica, chiunque potrà giudicarne e pronunziare severamente la giusta sentenza. Che se il mio illustre collega penserà a ripubblicare i suoi dotti studi sulla *Divina Commedia* e tutto ciò che Egli ed io scrivemmo sull'argomento rileggerà con animo sereno, vegga nella sua retta coscienza se fu giusto dare allora, e se sia giusto mantenere ora, alla sua *Poscritta,* quella certa acredine onde fu dettata e che non giova certamente ad avvalorare gli argomenti dei quali soltanto discussi allora ed oggi discuto. Comunque, però, né la diversità dei giudizii, né la stessa acredine che mi addolora, varranno a scemare la stima altissima e la profonda ammirazione che sente per Lui, e non da ora, il suo modesto collega.

Palermo, 1917

G. B. SIRAGUSA.

NOTERELLE POLEMICHE
DI FILOSOFIA DANTESCA

I. - POSTILLA ALLA QUISTIONE DI SIGIERI.

Quando, cinque o sei anni fa, mi occupai della presenza dell' averroista Sigieri di Brabante nel *Paradiso* dantesco e dell' elogio di lui posto in bocca al suo piú fiero e piú grande avversario, Tommaso d'Aquino (*Sigieri di Brabante nella « D. C. » e le fonti della filosofia di Dante,* Spianate, [Pescia], presso l' autore, 1912, pp. VIII-70), dichiarai che la discussione impegnata da piú di mezzo secolo tra i chiosatori del poema sacro e gli storici della filosofia medievale, non avrebbe esercitato su me nessuna attrattiva, se non mi avesse

condotto a pormi una quistione ben altrimenti importante qual'è quella delle fonti del pensiero filosofico, o meglio del partito che l'Alighieri prese fra le piú importanti controversie filosofiche del tempo suo. Mi pareva allora (e anc' oggi son della stessa opinione) che l' « enigma » sigeriano si venisse gonfiando e apparisse sempre piú inesplicabile, finché si continuasse a prestar fede alla « leggenda di un Dante puro filosofo tomista » ; di un puro e fedele tomista, dico, a cui non potevano essere rimaste ignote, almeno per sentita dire, e attraverso i tratti polemici che circolavano per le scuole, le dottrine di Sigieri.

Dopo avere sfatata la leggenda del tomismo di Dante — mostrando che l'Alighieri aveva attinto, scostandosi da s. Tommaso in quistioni gravissime, una quantità d'idee, che egli poi svolgeva, correggeva o superava, proprio all' ambiente di cui Sigieri era stato il piú autorevole e il piú noto rappresentante; e segnatamente che intorno al problema scottante dell' origine e dell' unione dell' anima intellettiva coll' uomo, egli aveva, come il Kilwadby e l' Olivi, battuta una via intermedia tra l'averrorismo e il tomismo; — presentai la mia soluzione della quistione di Sigieri in questi termini: « Dante dunque non ignorava la filosofia di Sigieri il quale, non ostante i punti di dissenso, doveva apparirgli come un grande Maestro [1], avendo nel cerchio delle idee di costui attinto largamente. L' averne posto l' elogio nella bocca di Tommaso, vuol dire che i due avversarî si sono riconciliati dopo la morte nell'aspetto della verità intera, di cui tutti e due avevano visto solo una parte. — Quanto all' accusa di eresia, evidente per noi, potremmo domandarci se lo era anche per Dante. Se questi avesse creduto alla sincerità del Maestro brabantino, quando dichiarava di volere aderire, ogni qualvolta tra la fede e il « filosofo » vi era contrasto, alla sentenza cattolica, l' accusa di eresia sarebbe issofatto apparsa come una macchina montata dall' invidia. E che Sigieri fosse per Dante una vittima dell' invidia dei contemporanei, i versi del *Paradiso* non lasciano alcun dubbio. Non è questa la prima volta che il poeta fiorentino va contro al giudizio degli uomini della sua età, e arditamente osa rialzare, vittima egli stesso dell' ingiustizia dei suoi concittadini, coloro che a suo modo di vedere sono periti sotto il flagello di vili calunnie ».

Sull' argomento ebbi poi a ritornare nell' autunno del 1914, per rispondere alle obiezioni colle quali il Calò aveva tentato di scalzare la mia tesi (cfr. il mio articolo *Il tomismo di Dante e la questione di Sigieri*, in *Giornale dantesco*, 1914, anno XXII, pp. 182-197). In generale le critiche, talora assai vivaci, quando non erano

[1] Come degno di stare tra li « spiriti magni » gli era parso quell' « Averrois, che il *gran commento* feo. » (*Inf.*, IV, 144), e che Dante dice piú savio di sè (*Purg.*, XXV, 63), mentre per Tommaso « non tam fuit peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravator » (*De unitate intellectus*), senza contare il *maledictus* che gli affibbia Duns Scoto, mi pare, e il *pravus haereticus* dello stesso *princeps averroistarum*, Giov. Baconthorp.

malevole, che mi sono state rivolte, mi hanno persuaso sempre piú che avevo còlto perfettamente nel segno; e con piacere constatai che non infruttuosamente avevo fatto rientrare la questione sigeriana in quella piú vasta della filosofia di Dante.

Purtroppo quando buttai giú quell'articolo, mi sfuggi il dotto ed accurato studio del gesuita P. M. Chossat, *St Thomas d'Aquin et Siger de Brabant* (in *Revue de Philosophie,* 1914, anno XIV, n. 6-7), pubblicato allora allora. Questo studio mi fu segnalato, due anni dopo, da una rassegna di Umberto Cosmo (*Giornale storico della letteratura italiana,* 1916, a. XXXIV, vol. 67, fasc. 2-3, pp. 402-404) [1] e solo dopo lungo ricercare, a cagione della guerra, son riuscito da poco a procurarmi i due fascicoli della rivista francese. Siccome lo studio del Chossat fa compiere un gran passo alla conoscenza della figura storica del maestro bramantino, credo utile riferirne le conclusioni e metter queste in rapporto alla tèsi da me sostenuta.

[1] In una nota a pag. 404, il Cosmo si dice lieto di annunziare che io, pur senza citare una sua rassegna di studii danteschi, apparsa nello stesso *Giorn. stor.*, 1914, a. XXXII, vol. 63°, fasc. 2-3, me ne sono « largamente servito » per difendere il mio modo di vedere sulla figura del Sigieri dantesco. Ora la verità è che di quella rassegna ho avuto conoscenza solo per caso scorrendo questa nota. Ed è naturale che mi sia fatto súbito un dovere d' informarmi di che cosa si trattasse. Dopo averla letta, son rimasto davvero sorpreso dell' appunto che mi è fatto, non meno che di vedere citato in essa il mio nome. Nella risposta al Calò, il mio modo di vedere nella quistione di Sigieri rimaneva sostanzialmente identico a quello confutato dal mio avversario: anzi, in fondo, non facevo che dar maggior rilievo a quello che prima avevo solo accennato. Vorrà forse credere il Cosmo che mi son servito del suo parallelismo tra Sigieri « e il calabrese abate Gioacchino »? A parte la profonda differenza tra me e lui nel valutare il significato della presenza di Giovacchino da Fiora, « di spirito profetico dotato », nel *Paradiso* dantesco (Dante è un puro gioachimita e s'ispira, con l' Olivi e Ubertino da Casale, all'*Expositio super Apocal.* dell'Abate calabrese, ogni volta che si scaglia contro la curia romana, cfr. *Inf.*, XIX, 106-119; *Purg.*, XXXII, 124-160; *Par.*, 40-66), faccio osservare al Cosmo che a quel parallelismo avevo accennato implicitamente io stesso nel *Sigieri* (p. 50), ed esplicitamente il Baeumker fin da quando questi die' in luce gl'*Impossibilia*. — Piú meravigliato sono poi di udire dal Cosmo (*ib.* p. 381) che i luoghi del *Paradiso,* VII, 64-72 e XXIX, 13-36, sono « linguaggio tomistico del piú puro ». Ebbene, giú, carte in tavola: mi si mostrino quali concetti tomistici potrebbero chiarire la dottrina dantesca. Dell' opinione di Dante sull' anima umana, il Cosmo tace. Che forse creda anche i noti versi del *Purg.*, XXV, 37-78, del piú puro linguaggio tomistico? Non mi meraviglierei.

Che l' opuscolo tomistico *De unitate intellectus contra averroristas,* non possa dirsi, come aveva preteso il Mandonnet, una risposta alle *Quaestiones de anima intellectiva* di Sigieri, ho ampiamente dimostrato in una nota critica in testa alla mia edizione di quell' opuscolo [1]. Contro chi dunque poteva essere diretta la stringente requisitoria dell'Aquinate? Questo mi era rimasto oscuro; ed è proprio ció che il Chossat chiarisce nel suo acuto studio, e che la pub-

[1] Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici scelti e annotati da* B. Nardi, Bari, Laterza, 1915-1917, nella collez. « Filosofi antichi e medievali », vol. 2°, pp. 7-8 (cfr. *Giorn. dantesco,* l. c., pp. 196).

blicazione di altri scritti di Sigieri, trovati dal Pelzer, chiarirà forse anche davvantaggio.

Contro l' opinione anche questa volta del Mandonnet, il padre Chossat dimostra che prima delle *Quaestiones de anima intellectiva,* era uscito dalla penna di Sigieri qualche altro scritto ben altrimenti audace, per l' averroismo che in esso professava senza restrizioni l'autore, e che coincide appunto colla dottrina dell' avversario di Tommaso nel *De unitate intellectus.* Lo scritto in questione non è ancóra conosciuto, se pure non sia tra quelli scoperti dal Pelzer. Ma il Chossat si è giovato, per asserirne l' esistenza, di una importantissima testimonianza di Giovanni Baconthorp, carmelitano, morto nel 1346 e soprannominato (a torto, però), il *princeps averroistarum.* Questi, nella prima quistione del primo libro dei suoi *Quodlibeta* [1], formula cosí la seconda conclusione contro la dottrina averrotica: « Sequitur de secunda conclusione principali [*cioè:* quod per intellectivam intellexit Aristoteles intellectum vere sumptum, ut distinguitur contra intellectum passivum; non quem vocat quamdam nobilissimam sensitivam qua homo excedit cetera animalia] huius primi articuli, quam pono contra quemdam doctorem Syrigerium (sic) qui concedit Aristotelem velle intellectum esse formam nostri vere informantem nos; *sed dicit quod Aristoteles non loquitur de intellectu vere sumpto.* Unde dicit secundum Aristotelem quod intellectus est forma hominis, intelligendo hoc de intellectu passivo, de quo III *De anima* [L, c. 5, 430^a 24-25]: Passivus intellectus corruptibilis est, et sine hoc nihil tenetur (sic); — et iste intellectus est vis imaginativa, ut ibidem dicit Commentator, comm. 20, ibi, dissolutio quaestionis in fine etc. Et in fine commenti dicit Commentator quod per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus. Si autem loquamur de intellectu in quo Philosophus ponit intellectum possibilem immaterialem, quam proprie vocamus animam intellectivam in nobis, sic non probat Philosophus, ut dicit [Sigerius] in isto II [libro de anima?], quod anima intellectiva sit forma hominis. Imo postquam Philosophus dixerat [*De anima,* B, c. 1] quod anima est actus corporis etc., dicit infra, de intellectu animae et perspectiva potentia [ib. c. 2, 413^b, 25]: Vel adhuc manifestum est; sed videtur animae adhuc genus esse alterum » etc. Secondo il Baconthorp, dunque, mastro Sigieri conviene perfettamente con Averroè che il principio intellettivo propriamente detto non è in alcun modo *forma hominis.* Né soltanto in questo egli conviene con Averroè; poiché piú sotto udiamo il Baconthop rimandare al suo commento *In II Sent.,* dist. 20 [= 19], (ove per altro il nome di Sigieri non è ricordato), « contra aliam fictionem commentatoris et Sigerii quod intellectiva solis (sic) nobiscum mediante phantasmate unitur ».

Dopo la soluzione che il nostro carmelitano fa degli « argumenta

[1] *Quodlibeta* JOANNIS BACHONIS, *Anglici Carmelitae, theologi profundissimi, summa diligentia emendata et noviter in lucem edita.* Venezia, 1527, carte 2, col. 4. Gli altri due passi qui citati sono ivi stesso a carte 3, col. 2 e 3.

Sigerii », egli ci narra: « Ideo iste venerabilis Doctor, postquam vidit decretalem (cioè il decreto, ricordato poco innanzi, emanato « in prima condennatione domini Stephani Parisiensis, quae fuit facta anno M.CCLXX, die mercurii, post festum sancti Nicolai ». (Cfr. Denifle et Châtelain, *Chartul. universit. paris.*, I, ad annum 1270), non tenet istam opinionem secundum hunc intellectum quem sonat opinio, sed declarat eam, quod non est contra suam opinionem, videlicet diffuse in suo II libro [de anima?] in quaestione illa ».

Da queste testimonianze par dunque evidente che Sigieri professasse dapprima la pura e semplice dottrina averroistica, e che, in séguito alla prima condanna del vescovo Tempier, e forse gli argomenti che gli opponevano con tanto vigore dialettico i suoi piú grandi avversari, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, facesse macchina indietro e tentasse, attenuando la sua primitiva dottrina, di conciliarla in qualche modo coll'opinione, comune nelle scuole, secondo la quale l'anima intellettiva è forma del composto umano. Al primo periodo dell'insegnamento di Sigieri sembra riferirsi anche Egidio Romano quando racconta (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1): « Nos, cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quemdam magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit, nisi sicut coelum intelligit, quia intelligit ille intellectus separatus. Sed ex quo concedebat se non intelligere, concedebat quod nullus deberet cum ipso disputare; nam cum brutis et arboribus et universaliter cum non intelligentibus non est disputandum »!

In séguito alle due condanne del 1270 e del 1277, una parte d'averroisti si mise all'opera per sfuggire alle censure, « colorando positionem Commentatoris », come dice Hervé di Nedellec (Natalis Hervaei *Quodlibeta undecim*, Venezia, 1513, I, q. 11); e mitigando la dottrina primitiva, dalla quale derivava l'assurda conseguenza: *homo proprie sumptus non intelligit*, « conati sunt.... argumenta solvere vel saltem aliqua,.... concedendo tamen quod *homo intelligit* » (Aegidii Romani *De intellectu possibili*). Sigieri andò assai piú in là: nelle *Quaestiones de anima intellectiva*, egli prese a trattare *ex novo* il problema, se e come l'intelletto possibile possa dirsi *forma* dell'uomo, e lo risolse nel modo che segue (ediz. Mandonnet, pp. 154-155): « Dicendum est est igitur.... secundum intentionem Philosophi, quod anima intellectiva *in essendo* est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae;.... tamen.... corpori est unita *in operando*.... Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore et phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut *ex subiecto in quo* sit intelligere, sed sicut *ex obiecto*, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui [cfr. Arist., *De anima*, *Γ*, c. 7, 431ª 14; *ib.*, c. 8, 432ª, 9].... Et apparet ex iam dictis qualiter non solum intellectui sed homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, neque quia phantasmata sunt

in corpore. Sed cum homo intelligat, hoc verum est secundum partem eius quae est intellectus; unde quia intellectus in intelligendo est *operans intrinsecus ad corpus per suam naturam,* operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus sive operationes sint sine motu, attribuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos *intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum* appellantur ».

Questa esegèsi del pensiero averroistico proposta da Sigieri, piacque all' averroista Giovanni Jandun (de Janduno, de Ganduno, de Gandavo), vissuto nella prima metà del secolo XIV, e autore d'importanti commenti ad Aristotele, che ebbero la fortuna di molte edizioni. Dopo avere esposta la dottrina del maestro brabantino, il Jandun dichiara espressamente (*De anima,* III, q. V): « Et debes scire quod istam solutionem huius quaestionis, qualiter homo intelligit, quantum ad aliquid posuit reverendus doctor philosophiae, magister Remigius (cosí leggono le stampe; ma il manoscritto laurenziano, Fesul. 160, legge correttamente *Segerus*) de Brabantia in quodam suo tractatu de intellectu qui sic incipit: *Cum anima sit aliorum cognoscitiva* » (che è appunto il principio delle *Quaestiones de anima intellectiva,* edite dal Mandonnet).[1]

Né è questa la sola mitigazione che il maestro del « Vico degli strami » apportò al pensiero averroistico. Parlando della tèsi piú scandalosa insegnata dal Commentatore, e cioè dell' unità dell' intelletto per tutti gli uomini, egli, che pure mostrava ancóra le sue preferenze per questa dottrina, non ardí piú di sentenziare: « *Per rationem concludo de necissate,* quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem » (cfr. Tommaso d' Aquino, *Opuscoli e testi filosofici,* vol. II, p. 71); ma assai piú cautamente giunse fino a confessare di essere stato in dubbio, *a longo tempore,* che cosa si dovesse pensare di questa opinione non solo dal punto di vista della fede, ma *via naturalis rationis,* considerato che proprio intorno a questo problema esisteva una diversità di pareri tra i peripatetici (cfr. *Quaestiones de anima intell.*, pag. 169).

***

Orbene: si prenda la nuova dottrina di Sigieri con queste due importantissime mitigazioni apportate alla vecchia interpretazione della teorica averroistica (sia che Dante conoscesse o no lo sforzo compiuto dal maestro brabantino per correggere la sua primitiva opinione), e si scorgerà súbito che essa può riassumersi cosí:

1° l'anima intellettiva è distinta dalla forma precedente, principio di vita vegetativa e sensitiva venuto per generazione, e si unisce *de foris* come « operans intrinsecus ad corpus *per suam naturam* » ;

[1] La dottrina di Sigieri fu accolta anche da un maestro Taddeo da Parma che forse dipende dal Jandun ed è autore di un commento al *De anima,* contenuto in un manoscritto della prima metà del sec. XIV posseduto dalla Nazionale di Firenze. Taddeo per altro non nomina affatto Sigieri.

2° *è probabile* che l'intelletto possibile sia unico per tutti gl'individui umani, ma non si può escludere il contrario, *via naturalis rationis.* — Formulata cosí, la dottrina di maestro Sigieri è assai piú vicina che non si creda a quella del Kilwardby, dell'Olivi e di Dante, che io ho caratterizzato, col Pomponazzo, come dottrine intermedie tra l'averroismo, di cui ritengono il motivo platonico fondamentale che le distingue, e il tomismo (cfr. *Giornale dantesco,* l. c., pp. 193-194).

Cosí e soltanto cosí, mi pare che l'enigma del Sigieri dantesco si chiarisca. Il poeta fiorentino, che nel cerchio di Bonaventura pone Giovacchino da Fiora, d'accordo col quale aveva ravvisata la grande meretrice dell'Apocalisse nella curia romana e col quale divideva la fiducia nell'avvento di un nuovo regno di giustizia, adombrato nel simbolo del « Veltro »; Dante Alighieri che, pur tenendo fermo in quello che era articolo di fede ben accertato, sapeva poi distinguere i dommi dalle opinioni teologiche non ancóra sufficientemente chiarite; egli, che intorno all'anima umana, e precisamente intorno al problema che era stato l'oggetto della piú ardente controversia tra Sigieri e Tommaso, professava un'opinione cosí ardita pei suoi tempi e combattuta espressamente e ripetutamente dall'Aquinate, poté liberamente condividere con altri contemporanei la sua venerazione per un maestro a torto calunniato, che ii Baconthorp, suo avversario, insigniva del titolo di « venerabilis doctor », e che, al dire di Egidio Romano, fu « il piú gran *filosofo* che ci fosse a suo tempo a Parigi ». Nella sua onesta coscienza di credente sincero e libero, Dante, o chiarissimi e verecondi glossatori, ignora le false pudicizie, le ipocrisie del *pium intellectum* e delle fratesche riverenze, e vi sbatacchia d'innanzi i segni della sua perfetta virilità,.... sodi e pieni come quelli marmorei del David di Michelangiolo.

II. - DANTE IN SEMINARIO

Nel *VI Centenario dantesco, bollettino del comitato cattolico per l'omaggio a Dante Alighieri,* 1916, n. 4, p. 82, il p. Cordovani, domenicano, racconta che « una scuola sospetta ed ostile » ha negato le relazioni dottrinali tra s. Tommaso e Dante; e come rappresentanti di quella scuola cita il Bovio e me: « piú recentemente il Nardi ha creduto di sfatare nella *Rivista Neo-Scolastica* il tomismo di Dante, che dice una *leggenda,* col cercare le sorgenti del pensiero filosofico del Poèta in un miscuglio di dottrine avicennistiche, averroistiche, platoniche, agostinistiche ». E soggiunge: « Di tale stranezza faceva giustizia il prof. Calò nel *Bullettino della Società dantesca italiana,* con una critica minuta, imparziale, severa, proprio come il Nardi la meritava »; (e qui seguono alcune citazioni dalla menzionata recensione del Calò).

Sarei passato volentieri sopra a questo cenno del malevolo scrittore se non mi premesse di chiarire alcuni punti non oscuri della sua brutta prosa.

E anzi tutto, vorrebbe egli spiegarmi che cosa significa la frase « una scuola sospetta ed ostile »? E che

ho da vedere io col Bovio? — In secondo luogo, perché il reverendo padre, che si compiace di citare la « critica minuta, imparziale, severa » del prof. Calò, non accenna nemmeno alla risposta altrettanto minuta, e credo anche imparziale e severa che io ebbi a dare al Calò nel *Giornale dantesco,* 1914, annata XXII, quad. 5? Invece di star lí a spiattellarmi quella filastrocca di giudizii altrui, egli avrebbe fatto assai meglio, se davvero vanta quella « tanta cultura » che dice, « da potere istituire da sé un confronto dottrinale fra il pensiero dottrinale dell'Aquinate e di Dante », avrebbe fatto, dico, opera assai piú proficua e di maggior forza persuasiva, se si fosse provato lui a dissipare le non poche ragioni che ho recate a sostegno della mia tèsi, e il cui vigore dimostrativo non è stato affatto indebolito dalle critiche del Calò. Ed egli è ancóra in tempo a farsi onore. All'opera dunque: mi dimostri, non che Dante utilizza le opere dell'Aquinate, — cosa che io non mi son mai sognato di porre in dubbio, ma che Dante è altresí quel perfetto e fedele tomista che tutti dicono, nei seguenti luoghi della *Commedia* che il reverendo padre non vorrà ritenere, spero, di secondaria importanza: *Purg.,* XXV, 37-108; *Par.,* VII, 67-72, 124-148; XXIX, 22-36; XXX, 38-42. Non son questi i soli dove amerei vedere il nostro dantista far bella prova di sé; ma, certo, possono bastare per questa volta. Intanto, finché egli non avrà fornita quella dimostrazione, io avró il diritto di ritenere i suoi argomenti d'autorità dei luoghi comuni senza valore. E dovrei prestar fede a un monsignor Poletto, che non conobbe mai a fondo la teologia scolastica, e giunse perfino a prendere per roba di s. Agostino un brano di latinorum della parafrasi di Pietro di Dante al Canto XXIX del *Paradiso*?

***

E giacché mi sono occupato del *VI Centenario dantesco,* prima di levar le mani di pasta mi piace far conoscere come venga trattata la filosofia di Dante in questa rivista cattolica, dal p. Paolo Moretti S. J. Il quale, pur senza seguire un ordine logico, fin dai primi numeri si va occupando ora di questa ora di quella quistione, a suo talento, e prepara ai suoi lettori certi manicaretti, direi meglio polpette, che val la pena di assaggiare, una volta tanto, per farsi un'idea della cucina.

In un primo articolo apparso nel numero di maggio-giugno 1914 (n. 3, pp. 52-54: *Le creature eterne e il senso di un emistichio dantesco nel Canto III dell'* « *Inferno* »), il Moretti prende a illustrare i noti versi:

> Dinanzi a me non fur cose create
> se non eterne.

Parrebbe, da quello che è detto nel Canto XXXIV dell'*Inferno* (vv. 41-42) e nel *Paradiso* (XXIX, 49-51), che prima dell'Inferno dovessero esservi cose create non eterne, e cioè i quattro elementi. Per dissipare questa contradizione, egli ricorre alla dottrina dantesca ed antitomistica esposta nel Canto VII del *Paradiso* (vv. 67-72, 124-148), secondo la quale le cose create immediatamente da Dio sono eterne, cioè incorruttibili; mentre quelle che da Dio non furono immediatamente create in loro essere

intero, ma prodotte col concorso di cause seconde sono soggette a corruzione e di breve durata. Da questa dottrina, egli dice, « noi deduciamo la spiegazione della difficoltà innanzi proposta. La terra, è vero, è prima dell' Inferno, ed è soggetta a corruzione, ma essa *non può dirsi propriamente creata*. Quindi rimane vero che delle *cose strettamente create* prima dell'Inferno, e sono gli angeli, i cieli, e la materia prima, niuna ve n'ha che non sia incorruttibile, e cioè eterna. E perció è coerente ai principii danteschi l'emistichio: *Dinanzi a me non fur cose create* (create in significato stretto, cioè *interamente* prodotte e *immediatamente* da Dio) *se non eterne* ».

Se non che questa chiacchierata, del tutto fuor di luogo, non risolve affatto la difficoltà. Perché se la terra è, davvero, « prima dell' Inferno e soggetta a corruzione », come afferma gratuitamente, quanto alla prima parte, il Moretti, in questo caso vi fu una cosa corruttibile prima dell'Inferno: e la contradizione rimane. Ma, dice il Moretti, la terra non fu tra le cose *create* in senso stretto. Ma non vede egli che quel *se non eterne* indica appunto che *create* è preso in senso largo?

Che per Dante poi l'Inferno venisse formato prima dell' uomo, è piú che probabile. La glossa interlineare, infatti, al versetto di *Matteo*, XXV, 41: « Discedite a me maledicti in ignem *aeternum*, qui paratus est diabulo et angelis eius », suonava cosí: « *Praeordinatus a constitutione mundi*, ut bonis regnum », cioè l' empireo. Ma questa dottrina non si ricava in nessun modo dall' altra attribuita arbitrariamente al Poeta, che « l'uomo è creato nel senso stretto della parola », cioè immediatamente da Dio, anche quanto al corpo, « *e tuttavia non è eterno* ». Poiché contro la maggior parte dei teologi suoi contemporanei, l'Alighieri sembra precisamente accettare l'opinione di Guglielmo d'Auvergne e di altri antichi maestri,[1] per i quali l'uomo è *naturalmente* immortale, all'opposto di quel che pensa il Moretti, e mortale soltanto, in via d' eccezione, per la pena inflitta al primo peccato e non per una « falla alla rigidità » dell' assioma enunciato nel *Par.*, VII, 67-69. Per Dante l' uomo è creato immediatamente da Dio anche quanto al corpo, e *per questo* sarebbe stato eterno se non avesse peccato (tanto vero che da questo principio il Poeta argomenta la resurrezione dei corpi, *ib.*, vv. 145-148); ma ció non include che l' uomo sia creato prima o dopo l' Inferno.

Il Moretti passa poi a.... confutar Dante, e con una smorfia chiede gli sia permesso « di notare, quanto al giudizio in sé della dottrina, che quel principio del non essere sottoposte a corruzione le cose immediatamente fatte da Dio non è punto vero ». E all'opinione dantesca stima preferibile quella tomistica, secondo la quale « le creature medesime che

[1] « Quidam ponebant quod immortalitas in primo homine esset *a natura*, quia *sua natura* haberet aptitudem ad immortatem », ci attesta Alessandro di Hales, *Summa*. II, q. 88, m. 2. Cfr. [GUILIELMI ALVERNI, EPISCOPI PARISIENSIS, *Tractatus de causis cur Deus homo*, cap. 3 (in *Opera*, Londini, 1674, t. I), e *De anima*, cap. 5, pars X (*ib.*, t. II).

si corrompono, cominciarono per un atto creativo, ossia di Dio solo, che pose le forme nella materia e fe'tutto il composto ». Questa osservazione, a dir vero, è interessante appena come documento e indizio di mentalità; come curiosità letteraria, insomma. Anzi, dirò di piú; che essa non getta nessuna luce intorno al pensiero genuino dell'Alighieri; il quale ha le sue radici e le sue ragioni d'essere in un momento storico dello svolgimento dello spirito umano che sarebbe giovato molto di chiarire. Eppure anche le critiche mosse alla dottrina di Dante, a me, in fondo, fanno piacere, perché vengono a confermare inaspettatamente una mia vecchia idea spiaciuta al Cordovani e al Calò. E d'accordo con me è il Moretti anche quando scrive: « Similmente la concezione dantesca della materia creata da Dio, siccome quella che termini immediatamente l'atto creativo, non è punto conforme alla nozione dei veri scolastici i quali » ecc. ecc. Basta, per carità, reverendo p. Moretti S. J.; ché se se lo sente il reverendo padre Cordovani O. P., si potrebbe verificare un *casus belli* teologico simile a quello (Dio ci liberi!) tra tomisti e molinisti, di raccapricciante memoria.

***

Ma « basta » non dice il nostro buon padre gesuita. Il quale, in un'altra puntata del suo studio sulla filosofia di Dante (*ib.,* 1914, n. 4, pp. 81-82: *I concetti metafisici* di atto *e* potenza), ritorna sull'argomento e, a proposito dei versi 22-36 del Canto XXIX del *Paradiso,* osserva: « Assai piace al Poeta, e v'insiste, questa disposizione simmetrica onde nell'universo colloca in alto *atto puro,* nel mezzo *atto e potenza,* in basso *potenza pura.* Non però ch'abbia a intendersi nel senso che realmente, nell'infimo luogo, non trovisi che pura potenza o sola *materia prima,* nuda d'ogni forma. Perché, secondo le dottrine di Dante (vedi *Paradiso,* c. 7) da quella pura potenza tosto i cieli traggono le forme materiali e ció dal primo istante medesimo della formazione delle cose (vedi ivi stesso). Ma la creazione, ossia l'operazione solo divina, produsse, a un tempo, com'un arco che abbia tre corde lancia tre saette, *forma puretta* (pretta), sola, pura, *atto puro; materia pretta,* sola, pura, potenza pura; materia e forma unite, potenza e atto congiunti:

> Forma e materia, congiunte e purette,
> usciro ad atto che non avea fallo,
> come d'arco tricorde tre saette.
> (III, c. 29, t. 8).

Ove, nel secondo verso, è da notarsi che l'espressione *usciro ad atto,* indica uscirono all'atto dell'esistenza o dell'essere, ed anzi i Codici, osserva lo Scartazzini, leggono costantemente: *usciro ad esser.* Se non che questa pura potenza che riceve l'essere o almeno, posto che i cieli, com'è la teoria dantesca, le influiscono dal primo momento stesso le forme, questa pura potenza che resta termine immediato di creazione, non risponde davvero agli insegnamenti genuini della scolastica vera. Né gioverebbe lo sforzo di trarre il « *pura potenza* » a significare altro da ciò che la terminologia filosofica richiede, giacché e quella simmetria, or ora notata e voluta dall'autore, di *atto puro, potenza e atto* e *potenza pura,*

persuade di mantenere a siffatta espressione il suo senso ovvio e ordinario di potenza priva di ogni atto, come atto puro è privo di potenza nel suo ordine; e la dottrina poi certissima di Dante intorno alla creazione e toccata da noi nel precedente articolo, mostrano che questo è appunto il pensiero del Vate filosofo. Il quale s' attiene, senza dubbio, ai principii scolastici; ma quegli però mostrebbe di non conoscere l' argomento che stimasse di trovare in lui, in ogni caso, un rigido seguace della scuola ».

Come si vede, il Moretti ha scorto assai bene che non è facile stiracchiare la lettera per cavarne un senso diverso da quello espresso tanto chiaramente dal Poeta; e ció gli fa onore. Ma siccome poi dimostra scarsissima familiarità colla storia della filosofia medievale, egli non riesce ad afferrare e a precisare il concetto dantesco nel suo significato storico, mettendolo in relazione, ciò che sarebbe stato assai utile, con quelle correnti filosofiche scolastiche le quali influirono sulla formazione di esso. Per tal modo quel concetto rimane estraneo al pensiero del nostro reverendo padre, come un fatto bruto, un assurdo, non rispondente, purtroppo, « agl'insegnamenti genuini della Scolastica vera ». Dov' è chiaro, che per *Scuola, Scolastica vera, veri Scolastici* egli intende il suo tomismo, senza accorgersi che il tomismo è *una,* sia pur grande, delle molteplici correnti del pensiero filosofico ai tempi del « Vate filosofo », ma non tutta la Scolastica.

L' asserzione, inoltre, che il testo dantesco non abbia « a intendersi nel senso che realmente, nell'infimo luogo, non trovisi che pura potenza o sola *materia prima* nuda d' ogni forma », per la ragione che, secondo le dottrine di Dante, « da quella pura potenza *tosto* i cieli traggono le forme materiali e ciò dal *primo istante* medesimo della formazione delle cose », è semplicemente strana. Anzitutto qnel « tosto » e quel « primo istante », anche se ci sta, il Poeta non ci mise. Poi, se si deve parlare di un *primo istante,* questo è quello nel quale la pura potenza uscí *ad atto* o *ad essere,* insieme, si noti, ai cieli (cfr. *Par.,* XXIX, vv. 28-30). I cieli dunque non potevano compiere l' opera loro nel *primo istante,* per la buona ragione che in quello istante essi venivano prodotti dal nulla, cominciavano ad essere. Quello della loro causalità non puó essere che un secondo istante. E trattandosi di trasformazioni materiali esercitate per mezzo della luce e del moto, quell' istante secondo non puó avere che un senso temporale.

***

E poiché il concetto dantesco della materia gli è rimasto oscuro, il Moretti si sforza invano d' intendere come, a giudizio del Poeta, le forme sian tratte dalla potenza della materia (cfr. *ibid.,* 1915, n. 6, pp. 130-132: *Delle forme che si deducono* (sic) *dalla materia*). Anzi quel poco di chiaroveggenza che fin qui l' aveva soccorso perché si accorgesse del dissidio tra Dante e san Tommaso, comincia ora a mancargli del tutto.

Esposta la teorica tomistica in-

torno al generarsi e al corrompersi delle cose, egli si illude di avere cosí già intesa la terzina del *Par.*, VII, 139-141:

> L' anima d' ogni bruto e delle piante
> di complession potenziata tira
> lo raggio e il moto delle luci sante.

Ma s' inganna a partito. Ed anzitutto non basta, ancórà una volta, aver trascritto un lungo tratto del commento dell'Aquinate alla *metafisica* aristotelica, per affermare di « conoscere *le dottrine antiche* in proposito »; se ne sarà conosciuta *una,* forse, ma tutte no. E dico *forse,* perché una dottrina non sarà mai conosciuta appieno se non sia messa in relazione con quelle affini ed opposte, colle quali s' integra per forformare un unico momento storico nel divenire dello spirito; se non sia individuata, insomma, col farne risultare i caratteri negativi e restrittivi. Facciamo vista d' esserci intesi su questo punto, e tiriamo innanzi.

Per Tommaso, « *cum simile fiat a suo simili,* non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis » (come voleva Avicenna); « sed aliquod compositum secundum quod *hic ignis generatur ab hoc igne* ». In altri termini: l'agente prossimo e immediato delle trasformazioni corporee è un *agente univoco.* E siccome « in prima.... corporalis creaturae productione non considederatur aliqua trasmutatio de potentia in actum », perció « formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae » (cfr. *Opuscoli e testi filosofici,* vol. I, pp. 271-272). Per Dante, invece, le cose non stanno in questo modo. Per lui, « in prima rerum productione », le forme corporali derivano dagli astri (*Par.,* VII, 124-148), giusta il processo descritto nel Canto II dello stesso *Paradiso* (cfr. il mio studio *Un fragmento di cosmologia dantesca,* in *Cultura filosofica,* 1917, anno XI, n. 1, pp. 35-64). Questi « organi del mondo » imprimono o *influiscono* le forme nella « pura potenzia » creata da Dio, e stimolano coi loro movimenti i germi attivi impressi nella materia a svilupparsi, secondo un processo evolutivo (*Purg.,* XXV, 37-47) che per Tommaso è talmente assurdo, da implicare niente meno che tre *impossibilia in natura* (cfr. art. cit. su *Il tomismo di Dante,* pp. 189-191; *Opuscoli e testi filosofici,* vol. II, pp. 211-215). Questo non vede il nostro padre reverendo. Il quale, assorto nella dottrina di san Tommaso, da vero uomo di un sol libro si contenta di cogliere analogie puramente verbali, espressioni comuni a tutte le scuole medievali, senza approfondire il senso storico delle parole, e senza preoccuparsi del diverso significato che una stessa espressione assume da scuola a scuola (il concetto delle « rationes aeternae » e delle « rationes seminales », dovrebbe pur servire di qualche ammaestramento!). E invece di rifare, come avrebbe dovuto, il processo genetico della dottrina dell' Alighieri, mostrando quali elementi e motivi s' integrano e rifondono in essa, la fraintende. Meno male per Dante: ché, ove non l'avesse frainteso, piú che certamente l'avrebbe confutato, a edificazione dei devoti di quella rivista.

***

In tre altre puntate del suo studio (*Ibid.*, 1914, n. 6, pp. 130-132: *Le* [sic] *unità dell' anima nell'uomo;* - 1915, n. 2, pp. 41-43: *L' anima umana è forma del corpo;* - 1916, n. 6, pp. 138-140: *L' origine dell' anima umana*), il Moretti tratta (quae te dementia cepit!) le piú delicate quistioni della psicologia dantesca; e questo egli fa con una tale petulante e incosciente arroganza, degna solo del padre Cornoldi S. J.

Nel primo degli articoli citati, il nostro Gesuita spiega le prime quattro terzine del Canto IV del *Purgatorio* con alcuni passi di san Tommaso, mentre non ce n' era proprio bisogno, visto che quella dottrina dantesca era ormai comune, nel tempo di Dante, a tutte le scuole, meno l' averroista (cfr. la prima delle mie *Due note al Purgatorio,* in *Giornale dantesco,* 1914, quad. 6). L' unità dell' *anima umana,* in opposizione alla vecchia teoria platonica delle tre anime, era ammessa come sentenza comune in tutte le scuole, comprese quelle del Kilwardby e dell' Olivi. Invece, pur convenendo su questo punto, le due ultime scuole dissentivano quanto al *modo* di concepire e di spiegare quell' unità. E che Dante si scosti da san Tommaso su questo punto fondamentale della psicologia scolastica, è évidente a chiunque non abbia le traveggole nel leggere i versi 37-78 del Canto XXV del *Purgatorio* [1].

Lo stesso potrebbe dirsi della dottrina secondo la quale l' *anima umana* è forma del corpo. Anch'essa è comune a tutti gli scolastici, compresi il Kilwarby e Pier di Giovanni Olivi, ed esclusi gli averroisti rigidi. Sicuro, perfino l' Olivi dichiarava ai *Magistri censores* di Parigi: « De hoc in duabus quaestionibus scripsi quod *anima rationalis vere informet corpus et vere est forma corporis,* quamvis eius *pars intellectiva non sit forma,* sit tamen nihilominus sibi consubstantialiter coniuncta in uno toto et in uno supposito » (cfr. il dantesco: *fassi un' alma sola*) « et in una natura completa ». (D'Argentré, *Coll. iudic.,* t. I, p. 230). Colle quali parole l' Olivi accenna ad un suo modo d' intendere come l'anima umana o, com'egli la chiama, *razionale,* sia una, e come informi il corpo. Dante chiama, sí, le anime *forme sostanziali* del corpo; ma egli non tratta mai, ex professo, del *modo* onde egli intende questa dottrina comune a tutte le scuole. Se non che anche questa quistione è strettamente legata, per fortuna, con quella dell' *unità* dell' anima; e la soluzione dell' una e dell' altra è lasciata intravedere abbastanza nel Canto XXV del *Purgatorio,* ove si tratta dell'ori-

[1] A proposito del verso 10 del Canto IV del *Purgatorio* (« Ch' altra potenza è quella che l' ascolta »), il Moretti pensa, col Torraca, che quel « l'ascolta » vada inteso del tempo. Senza accorgersi che l' espressione « ascoltare il tempo » è estranea del tutto allo spirito del linguaggio scolastico. Ma questo a lui, neo-tomista, non importa un corno; e per togliere ogni dubbio sulla sua interpretazione e perché « non si disvii, in tal punto, la retta intelligenza della *Commedia* », suggerisce che alla grafia dell'elle apostrofato si sostituisca un bel *lo* tondo tondo. Metodi spicci, come si vede, per troncare ogni discussione! E il fine giustifica i mezzi...

gine dell' anima. Ora il passo caratteristico di quel Canto è stato totalmente frainteso, al solito, dal nostro Moretti; il quale non si perita di scrivere che proprio in quel luogo l' Alighieri « difende ed espone la sentenza genuina di Aristotele e di s. Tommaso » ! E, realmente, ci sono in san Tommaso tre luoghi ben chiari che si riferiscono alla dottrina professata da Dante (cfr. *Opuscoli e testi filosofici,* vol. II, p. 213; e il mio studio sul *tomismo di Dante*). Ma, neanche a farlo a posta, proprio in quei tre luoghi la dottrina di Dante è esposta e confutata dallo Aquinate [1]. Peccato che il nostro buon gesuita, cosí zelante nell' impugnare le dottrine dantesche che non quadrano perfettamente colle sue, non se ne sia accorto!

***

Ma perché perdo tempo a ripetere cose omai chiarissime per chi le vuole intendere? Concluderò piuttosto con una considerazione che, malgrado le apparenze, non ha e non vuole avere nessun carattere « sospetto ed ostile ».

È una mia vecchia persuasione, basata su molte esperienze, che il clero italiano, fatte alcune poche e tanto piú lodevoli eccezioni (fra queste il Collegio dei dottissimi francescani di Quaracchi), non sappia molta teologia, e sopratutto che esso ignori la storia delle controversie filosofiche e teologiche che hanno accompagnato lo svolgimento dei dogmi. In modo particolare esso ignora il pensiero scolastico nella sua complessità e varietà di tendenze. Nei seminari si studia poco e superficialmente la filosofia e la teologia scolastica, nelle loro fonti dirette e genuine. E dopo quarant'anni che Leone XIII impose lo studio di san Tommaso, i cattolici italiani, a differenza dei belgi e dei tedeschi, non possiedono ancóra una storia del pensiero medievale in seno al quale si maturó la dottrina tomistica. È deplorevole, sapete, reverendi miei, che queste cose abbia a dirvele un ereticuzzo, uno scomunicatello quale io mi sono!

Digiuni di salda cultura storica, si capisce quali granchi siano stati capaci di pescare nel poema sacro un Cornoldi e un Poletto, e questi altri che battono la loro strada. E son costoro che vanno schiamazzando: *Aligherius noster est,* e pretendono cosí di fare onore al divino Poeta! Ma se il loro omaggio consiste tutto nella pubblicazione della sullodata rivista, ricca di benedizioni, incoraggiamenti ed esorcismi prelatizii, ma vuota d'idee e di senso critico; credo che esso non sia dissimile alla ragia di pino che i preti, nelle nostre chiese, bruciano a Dio per incenso.

Mantova, ottobre 1917.

BRUNO NARDI.

[1] Non so capire come il padre Cordovani, poc' anzi citato, si sia potuto appagare, dal suo punto di vista tomistico, della interpretazione rosminiana che il Calò dava al pensiero di san Tommaso intorno alla origine dell' anima. Che forse, dopo aver frainteso il concetto di Dante, non abbia capita la chiosa del Calò?

VARIETÀ

I.

"TRA" E "FRA" IN DANTE

QUESTIONE FILOLOGICA-GRAMMATICALE

Ho osservato piú volte, leggendo libri anche di autori insigni, l'uso che si fa delle parole *fra* e *tra* e loro composte *infra* e *intra;* ed ho rimarcato che queste parolette si adoperano indifferentemente l'una per l'altra, come se fossero perfetti sinonimi; ammesso che nella nostra lingua si diano perfetti sinonimi.

Mi prese perciò vaghezza di sfogliare diversi dizionari per vedere se mai da questi si potesse venire a capo di qualche regola o definizione che valesse ad autorizzare l'uso di queste voci, stabilendo possibilmente la loro peculiare differenza, dato che ve ne fosse.

Nel *Vocabolario degli Accademici della Crusca*[1] alla parola FRA si registrano ben quarantatré distinzioni o definizioni, nelle quali questa parola molte volte porrebbe impunemente essere sostituita dalla parola TRA. Nel Vocabolario degli stessi accademici[2] alla parola FRA si incomincia súbito cosí: « *Lo stesso che* TRA; *e in tutto come questa particella si usa e si costruisce;* V. TRA ». — TRA *proposizione che vale lo stesso che* FRA, INFRA, INTRA; *e significa* IN MEZZO. Il paragrafo si divide in otto distinzioni.

Il Supplemento ai Vocabolari italiani proposto da Giovanni Gherardini[1] dice: TRA o FRA *vale nel mezzo, o presso a poco nel mezzo dello spazio onde si trovano separate persone o cose; ed anche serve denotando due estremità a indicare ciò che è dentro lo spazio contenuto dall'una estremità all'altra.* — Dentro *allo spazio di tempo accennato da quello stostantivo.* L'articolo espone ben dieci esemplificazioni e relative annotazioni.

Il *Dizionario della Lingua italiana nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e cav. prof. Bernardo Bellini* ci offre qualche cosa di piú specificato: FRA ed INFRA, TRA ed INTRA, *preposizione che concerne specialmente lo spazio, e denota il punto di mezzo o presso a poco a quel punto, accennando insieme i due estremi, sieno*

[1] Tip. Galileiana di M. Cellini e C., 1889.

[2] Firenze, 1731, appresso Don Mario Manni.

[1] Torino, L'Unione tipografica editrice, 1865.

spazi, sieno oggetti reali o ideali. — L' uso italiano pare confonda i due sensi. P. e. *parrebbe meglio detto: Fra il labbro di sotto e quello di sopra, che Tra il labbro, ecc.* Dice *Fra la spazzatura, cioè* fra la molitudine di cose spazzate. Accenna a tante differenze tra *fra* e *tra,* ma fa apprezzamenti troppo soggettivi, e non dice quale sia la differenza tra le due particelle.

Piú comprovato si mostra il Tommaseo nel suo *Nuovo Dizionario dei Sinonimi della Lingua italiana.* [1] Per lui FRA è uguale a DENTRO: *dentro di sé dice piú che Fra sé.* FRA e TRA, dice l'illustre filologo, pare che si cambino a caso; però ritiene che in certi luoghi si possa e in altri debbasi far differenza; cita alcuni esempi, dei quali due danteschi in favore della voce TRA; alcuni del tempo avvenire riguardo alla voce FRA, che assomiglierebbe al *circa;* dice che anche l'orecchio vuole la sua parte; non si direbbe, p. es., *tra tre minuti,* ma FRA. È certo che il Tommaseo ha analizzato piú profondamente d'ogni altro la quistione e, piú di qualunque altro, dà norme sicure.

Luciano Scarabelli, nel proprio *Vocabolario della Lingua italiana* [2] alla voce FRA, fa ben ventitré distinzioni; ne fa ben trentanove alla TRA: le due parole sono sinonime.

Nel suo *Vocabolario della Lingua italiana* Pietro Fanfani [3] dice FRA *lo stesso interamente che* TRA, *e in tutto come quella particella si usa e si costruisce, essendo la prima abbreviamento della* INFRA *e la seconda di* INTRA *che è l'*INTER *dei Latini come che tra questi le due mentovate parole avessero significazione diversa.*

Lo stesso dicasi del *Vocabolario della Lingua parlata compilato da Giuseppe Rigutini e Pietro Fanfani,* [1] ove si propongono esempi diversi coll'aggiunta anche di altri registrati nell'*appendice;* ma non si viene a nessun costrutto, almeno pel caso nostro.

Il Petrocchi [2] dice che FRA indica lo spazio tra due punti o oggetti; anche e forse piú popolare TRA. Cosí pure Giovanni Mari. [3] Ambedue citano esempi che non aggiungono nulla a quelli del Fanfani e del Rigutini.

***

In mezzo a tanta congerie di vaghe definizioni e distinzioni di valenti filologi, torna assai difficile stabilire una nozione chiara sul valore specifico fatto assumere da queste due parolette. Convinto però che una di esse non è sinonima dell'altra; quantunque come tali vengano usate anche da scrittori eminenti, registrate e sanzionate come eguali nei piú grandi ed accreditati dizionari, io ho creduto di non far opera vana ricercando pel *Nuovo Giornale dantesco* l'uso che fece di queste parole il piú formidabile e antico assertore di nostra lingua, e ridurre a sistema questo uso; e ciò tanto piú perché queste due particelle non sono mai passate in disuso e, tanto meno, tra le antiquate: e

[1] Quarta ediz. milanese, accresciuta e riordinata dall'A. Milano, G. Rajna, 1858.

[2] Milano, Crivelli, 1877.

[3] Firenze, Le Monnier, 1865.

[1] Firenze, Tip. Cenniniana, 1875.

[2] *Nuovo Dizionario universale della Lingua italiana,* Milano, Treves.

[3] *Vocabolario della Lingua italiana,* Milano, Hoepli.

dovrebbero per ciò stesso conservare intiero il loro primitivo valore.

Non posso garantire di aver raccolto tutti i *fra* e i *tra* adoperati da Dante, specialmente nelle opere Minori, tra cui il *Canzoniere,* nel dubbio di dover attingere a canzoni, e a sonetti apocrifi o di non ben accertata autenticità. Ad ogni modo la mèsse è stata abbondante oltre le mie speranze, e tale, da permettermi di ridurre a ben poche regole l'uso delle parolette in discorso, a differenza del centinaio di distinzioni dei vocabolaristi.

Credo però necessari alcuni appunti al Tommaseo, che piú di ogni altro ha fatto distinzioni acute e categoriche tra le due particelle *fra* e *tra.* Egli avanza dei dubbi ove scrive che sarebbe meglio detto FRA *il labbro di sopra e quel disotto,* che non TRA, mentre nella frase dantesca da lui citata « TRA Marte e il Battista » il FRA non andrebbe; ma per qual ragione? Dante, quando si tratta di due o piú oggetti, vi interpone sempre il *tra* e non mai il *fra.* Egli non solo usa il *tra* quando si tratta di due o piú oggetti, ma anche quando si parla di un oggetto solo al numero plurale ed anche al singolare se è collettivo, perché egli, mente analitica al massimo grado, percepisce il plurale non in sé considerato come una idea complessiva, ma come una pluralità di individui.

Dice pure il Tommaseo che se si tratta di tempo avvenire non prossimo si dice TRA, come *tra due anni;* FRA se imminente, *fra due minuti.* Invece Dante in un posto dell' *Inferno,* dice INFRA *tre soli,* cioè tre anni, mentre tre dei figli di conte Ugolino caddero TRA *il quinto dí e il sesto,* cioè nello spazio di un giorno o poco piú. Il Tommaseo vuole, e forse a ragione, che l'orecchio abbia la sua parte in questa faccenda e che non si dovrebbe dire, per es. TRA *tre minuti;* pare invece che Dante non abbia dato troppa importanza all'orecchio, giacché trovo degli esempi nei versi: *Sí come neve* TRA *le vive travi; Trivia ride* TRA *le ninfe eterne;* TRA *le tre e tre liste,* dove Dante avrebbe potuto benissimo usare il *fra.*

Le distinzioni che io ho fatto nella esposizione degli esempi danteschi potrebbero essere ridotte alquanto, in modo da potersi contar sulle dita di una mano le regole seguíte dal Poeta nell'uso di queste situanti. Ho creduto di fare anche distinzione sull'uso della *tra* e della *intra;* della *fra* e della *infra,* giacché a me pare che *tra* e *fra* non abbiano esattamente lo stesso valore di *intra* e *infra,* perché in queste ultime si scorge un afforzamento della idea di quiescenza propria della rapportante *in.*

***

La parola *tra* o *intra* situa adunque in primo luogo un soggetto nello spazio di luogo o di tempo limitato da due o piú oggetti, reali o ideali, espressi da parole denotanti, da qualificanti, da personificanti, da determinanti ecc. [1] Esempi:

E sua nazion sarà *tra* Feltro e Feltro.
Inf., I, 105.

Grand'arco *tra* la ripa secca e il mézzo.
VII, 128.

[1] Chiamo *denotanti* le parole che nelle grammatiche si chiamano *nomi,* qualificanti gli *aggettivi qualificativi,* personificanti i *pronomi di persona,* determinanti gli *aggettivi determinativi, numerali,* ecc. *Situanti* i cosí detti *avverbi di luogo.*

Passammo *tra* i martiri e gli alti spaldi.
IX, 133.

secreto calle
Tra il muro della terra e li martíri.
X, 1-2.

E *tra* il pie' dell'alta ripa ed essa (*fossa*),
in traccia correan Centauri.
XII, 55-56.

Tra Cècina e Corneto i luoghi cólti.
XIII, 9.

Quale i Fiamminghi *tra* Guizzante e Bruggia.
XV, 4.

cinghio....
Tra il pozzo e il pie' dell'alta ripa dura.
XVIII, 7-8.

Che tante lingue non son ora apprese
A dicer *sipa* tra Savena e Reno.
60-61.

Benaco

. . . .

Tra Garda e val Camonica
XX, 63-65.

E quella a cui il Savio bagna il fianco
Cosí com'ella è *tra* il piano e il monte....
XXVII, 52-53.

Tra l'isola di Cipri e di Maiolica
Non vide mai sí gran fallo Nettuno.
XXVIII, 83-84.

(*Virgilio*)
Appigliò sé alle vellute coste;
di vello in vello giú discese poscia
tra il folto pelo e le gelate croste.
XXXIV, 73-75.

Tra Lerici e Turbía, la piú diserta
la piú romita via è una scala.
Purg., III, 49-50.

....quel paese
che siede *tra* Romagna e quel di Carlo.
V, 69.

Tra l'erba e i fior venía la mala striscia.
VIII, 100.

per quelle strade
che il sole infiamma allor che quel da Roma
tra Sardi e Corsi il vede quando cade.
XVIII, 79-81.

E la bella Trinacria, che caliga
tra Pachino e Peloro.
Par., VIII, 67-68.

Di quella valle fu' io littorano
tra Ebro e Macra....
IX, 88-89.

Tutti color che a quel tempo eran ivi
da poter arme, *tra* Marte e il Battista.
XVI, 46-47.

.... la Sapienza e la Possanza
ch'aprì la strada *tra* il cielo e la terra.
XXIII, 37-38.

(La *Geometria*)
tra il punto e il cerchio.
Conv. II, 14.

(*Cesena*)
Tra tirannia si vive e stato franco.
Inf., XXVII, 54.

....Carro della luce
ove *tra* noi ed aquilone intrava.
Purg., IV, 59-60.

....equatore
....che sempre riman *tra* il sole e il verno.
80-81.

(*Beatrice*)
Che lume fia *tra* il vero e l'intelletto.
VI, 45.

....*tra* gli occhi suoi e i miei
non dichiarasse ciò che pria serrava.
VIII, 50-51.

Quanto *tra* l'ultimar dell'ora terza
e il principio del dí....
XV, 1-2.

Tra Beatrice e te è questo muro.
XXVII, 35.

Non eran cento *tra* i suo' passi e i miei.
XXIX, 10.

....la gente verace
Venuta prima *tra* il grifone ed esso.
XXX, 8.

A quel ch'accese amor *tra* l'uomo e il fonte.
Par., III, 18

....nel formar *tra* Dio e l'uomo il patto.
V, 28.

(*processo*)
Tra l'ultima notte e il primo die.
VII, 112,

Quindi m'apparve il temperar di Giove
tra il padre e il figlio....
XXII, 145-146.

Ma poco (*tempo*) fu *tra* uno ed altro quando.
XXIII, 16.

Né l'interporsi *tra* il disopra e il fiore
di tanta plenitudine volante.
Par., XXXI, 19-20.

(*Dante*)
Tra lo stupore e il gaudio.
XXXI, 41.

(*Geometria*)
Tra principio e fine.
Conv., II, 14.

(*gradi*)
Tra l' angelica natura e l'anima umana;
tra l'anima umana e l'anima piú perfetta.
Conv., III, 7.

La Romagna ai tempi di Dante era situata
Tra il Po è il monte e là marina e il Reno.
Purg., XIV, 92.

La Marca Trivigiana si estende tra Rialto
e le fontane di Brenta e di Piava.
Par., IX, 26-27.

Una delle faccie di Lucifero
....parea *tra* bianca e gialla.
Inf., XXXIV, 43.

Tra erto e piano era un sentiero sghembo.
Purg., VII, 70.

La mia sorella chè *tra* bella e buona....

Tre figli del conte Ugolino morirono
Tra il quinto dí e il sesto.
Inf., XXXIII, 72.

(*Niobe*)
Tra sette e sette.... figliuoli spenti.
Purg., XII, 39.

Le ali del grifone tendevano in sú
Tra la mezzana e le tre e tre liste.
110.

E misegli la coda *tr'* ambedue. (*le cosce*)
Inf., XXV, 56.

Poi parve a me che la terra s'aprisse
tr' ambo le ruote.
Purg., XXXII, 131.

Tr' ambo li primi (*specchi*) gli occhi tuoi
ritrovi.
Par., II, 99.

*
* *

....io fui de' monti là *intra* Urbino
e il giogo di che Tever si disserra.
Inf., XXVII, 29-30.

Intra Siestri e Chiavari s' adima
una fiumana bella.
Purg., XIX, 100-101.

Piú odio da Leandro non sofferse
per mareggiare *intra* Sesto ed Abido.
Purg., XXVIII, 73-74.

Intra Tupino e l'acqua che discende
del colle eletto del beato Ubaldo
fertile costa d'alto monte pende.
Par., XI, 43-45.

Nel crudo sasso *intra* Tevere ed Arno.
Id. 106.

Poi che le sponsalizie fûr compiute
al sacro fonte *intra* lui e la fede.
Par., XII, 61-62.

Amistà.... *intrà'* l signore e' l servo.
Conv., III, 1.

Differenza.... *intra* le passioni connaturali
e le consuetudinarie.
Conv., III, 8.

Le cose congiunte comunicano *intra* sé e le
loro qualità.
Conv., IV, 1.

*
* *

Le stesse parole situano un soggetto negli spazi limitati dagli individui costituenti un oggetto al plurale.

Ei son *tra* le anime più nere.
Inf., VI. 85.

Questa fortuna di che tu mi tocche,
che è che i ben del mondo ha sí *tra*
branche?
XII, 68-69.

....*tra* gli avelli fiamme erano sparte.
IX, 118.

Mi pinser *tra* le sepolture a lui.
X, 38.

Che tante voci uscisser *tra* que' bronchi.
XIII, 26.

tra gli lazzi sorbi
si disconvien fruttare al dolce fico.
XV, 65-66.

tra li Tedeschi lurchi
lo bevero s' assetta.
XVII, 21-22.

Ebbe *tra* bianchi marmi la spelonca.
XX, 49.

Veggendo sé *tra* nimici cotanti.
XXI, 96.

Tra male gatte era venuto il sorco.
XXII, 58.

Pur mo venieno i tuoi pensier *tra'* miei.
XXIII, 28.

Tra li ladron trovai cinque cotali
tuoi cittadini.
XXVI, 4-5.

Tra le schegge e *tra'* rocchi dello scoglio
lo pie'....
XXVI, 17-18.

Tra le gambe pendean le minugia.
XXVII, 25.

Perché la vista tua pur si soffolge
laggiú *tra* l'ombre triste smozzicate?
XXIX, 6.

(*Dante*)
....il nome tuo *tra* l'altre note.
43.

(*L'Angel di Dio*)
....*tra* liti sí lontani.
Purg., II, 33.

....Ora avvalliamo omai
tra le grandi ombre....
VIII, 43-44.

Quando ti vidi non esser *tra* rei.
54.

Perch'io nol fei *tra* vivi, quí *tra* morti.
XI, 72.

Tra brutti porci....
dirizza prima il suo povero calle.
XIV, 43-45.

(*I Poeti*)
Tra i due pareti del duro macigno.
XIX, 48.

(*Voce*)
tra le frasche.
XXIV, 118.

Mentre io m'andava *tra* tante primizie.
XXIX, 31.

Sí come neve *tra* le vive travi.
XXX, 85.

(*La maggior valle*)
Tra discordanti liti.
Par., IX, 85.

Che quegli è *tra* gli stolti bene abbasso.
XIII, 115,

(*Beatrice*)
Tra l'altre vedute.
XIV, 80.

Tra' due liti d'Italia surgon sassi.
XXI, 100.

Trivia ride *tra* le ninfe eterne.
XXIII, 26.

Cosí la mente mia *tra* quelle dape.
Id. 43.

(*Amore*)
Che fiere *tra'* miei spiriti paurosi.
Vita Nuova, 14.

(*Dubbiose parole*)
Tra le parole.
Vita Nuova, 14.

Canzone.... divulgata *tra* le genti.
Id. 20.

(*Cielo di Giove*)
Muove *tra* due cieli.
Conv. II, 15.

Cader *tra* (?) i buoni è pur di lode degno.
Canz. Tre donne....

E comincia una dissimilitudine *tra* loro.
Conv. IV, 22.

Che fu *tra* l'altre la mia vita eletta.
Son. Chi guarderà....

⁂

(*augelletti*)
Intra le foglie.
Purg., XXVIII, 17.

(*Liber uomo*)
Intra due cibi distanti e moventi.
Par., IV. 1.

(*Agno*)
Intra due brame.
Id., 4.

Un cane *intra* due dame.
Id., 6.

Come augello *intra* le amate fronde.
Par., XXIII, 1.

E vidi lume in forma di riviera
fulvido di fulgore *intra* due rive
dipinte di mirabil primavera.
Par., XXX, 61-63.

(*Vergine Madre*)
Intra i mortali.
Par., XXXIII, 11.

Intra queste due parti è una particella.
Vita N., 21.

Intra le altre cagioni due sono piú manifeste.
Conv., I, 2.

Intra tutti i benefizi è maggiore quello che è piú prezioso.
Id., I, 13.

Giove, ...*intra* tutte le stelle, bianca si mostra.
Id., 15.

Dove sono *intra* l'altre genti li Caramanti.
Conv., III, 5.

Intra gli effetti della divina Sapienza l'uomo è mirabilissimo.
Id., 8.

Intra le spezie dell'amistà quella che è per utilità meno amistà si può dire.
Id., 11.

Intra suoi be' costumi un atto regna.
Canz. Io miro i campi....

Pace *intra* loro sia (*i regni*).
Conv., IV, 4.

Aristotile classifica la prudenza *intra* le intellettuali virtú.
Id.

***

Le stesse parole situano pure uno o piú soggetti in un oggetto espresso da una personificante di numero plurale.

Io era *tra* color che son sospesi.
Inf., II, 52.

Tra' quai conobbi Ettore ed Enea.
IV, 122.

Tra questi cotali dovrei io.... riconoscere alcuni.
VII, 49-50.

Ruscello.... Che partono *tra* lor le peccatrici.
XIV, 79-80.

Prima che sien *tra* lor battuti e punti.
XVI, 24.

Gettato mi sarei *tra* lor....
Id., 47.

E com' io riguardando *tra* lor vegno.
XVII, 58.

Se alcun latino è *tra* costoro.
XXIX, 90.

Tra lor testimonianza si procaccia.
XXXII, 39.

Il gelo strinse le lacrime *tra* essi.
Id., 48.

Vo *tra* costor (*Buonconte*).
Purg., V, 90.

Tra color non vogliate ch'io vi guidi.
VII, 87.

Quel che piú basso *tra* costor s'atterra.
Id., 133.

Nullo bel salutar *tra* noi si tacque.
VIII, 55.

Dall'ora che *tra* noi discese Giovenale.
XXII, 13-14.

Del mezzo, ch'era ancor *tra* noi e loro.
XXIX, 45.

Sí che' l Giudeo *tra* voi di voi non rida.
Par., V, 81.

Luce.... che è *tra* noi piú bella.
X, 109.

Che del fare e del chieder *tra* voi due
fia primo quel che *tra* gli altri è piú tardo.
XVII, 74-75.

....perder la vita *tra* coloro
che questo tempo chiameranno antico.
119-120.

La carità che *tra* noi arde.
XXII, 32.

Si ridevano *tra* loro (donne).
Vita Nuova, 18.

A parlare *tra* loro.
Id., 18-23.

La miserella *intra* tutti costoro.
Purg., X. 82.

Intra sé donna che balli.
XXVIII, 53.

Intrà lui e la fede.
Par., XII, 62.

*
* *

La parola *tra* situa un soggetto nei confini di un oggetto o ente collettivo.

Per me si va *tra* la perduta gente.
Inf., III, 3.

Io fui sesto *tra* cotanto senno.
IV, 102.

Vidi il maestro di color che sanno
seder *tra* filosofica famiglia.
132.

Cercando *tra* questa gente sconcia.
XXX, 85.

Io son per loro *tra* siffatta famiglia.
XXX, 88.

Tra quella gente grama.
Purg., XIII, 151.

Io son *tra* quella gente stato
che piange l'avarizia.
XXII, 52.

Tra questa cruda e tristissima copia.
XXIV, 31.

*
* *

La stessa parola situa un soggetto nei confini di un oggetto espresso con parole determinanti varie.

Tra tutto l'altro ch'io ti ho dimostrato.
Inf., XIV, 85.

.... Io udii già dire a Bologna
del Diavol vizi assai, *tra* i quali udi'....
XXII, 142-143.

(*Belacqua*)
Sedeva ed abbracciava le ginocchia'
tenendo il viso giú *tra* esse basso.
Purg., IV, 107-108.

Tra l'altre vidi un'ombra ch'aspettava.
XIII, 100.

Sí che parea *tra* esse (*voci*) ogni concordia.
XXVI, 21.

Seder ti puoi e puoi andar *tra* elli (*arbuscelli*).
XXVII, 138.

Tra esso (*l'ovil di s. Giovanni*).
Par., XVI, 26-27.

Tra esso (*stupore*) e il gaudio.
XXXI, 41.

Tra le quali (*io*) 'ntendea queste (*parole*).
Vita Nuova, III

Le stelle sono piene di virtú *tra* loro.
Conv., II, 4.

La bontà e la bellezza sono *intra* loro
partite e diverse.
Id., 12.

*
* *

Le parole *Fra* e *Infra* situano un soggetto nei confini di un oggetto reale o ideale, indivisibile o soggettivamente considerato tale, esprimente luogo o tempo.

(*Il cadere della parte selvaggia avverrà*)
infra *tre* soli.
Inf., VI, 68.

Pianger sentii *fra' l sonno* i miei figliuoli.
XXXIII, 38.

Sì che il Giudeo *fra voi* di voi non rida. [1]
Par., V. 81.

Fra le persone che volentier t'intenda.
Canz. Io miro campi....

E *fra le pecore*.
Madrig. I.

Dicea *fra me medesimo*.
Inf., XVI, 114.

Io dicea *fra me stesso* pensando.
Purg., XXIII. 28.

E *fra sé stesso* giura.
Canz. Donne che avete.

Cosí *fra me* sospirando ragiono.
Canz. Io miro i campi.

E venía dicendo *fra me medesimo*.
Vita Nuova, 18, 22, 35, 38, 40.

---

[1] Altri, forse piú giustamente, mettono *tra*.

Ho poi dato un'occhiata piuttosto sommaria ad altri Autori: ma non conviene dilungarci troppo esponendo i resultamenti delle mie ricerche distesamente. Dirò solo che il Boccaccio segue molto fedelmente il nostro Poeta; così pure, se non altrettanto precisamente, dicasi dell'Ariosto: il Petrarca ed il Tasso non forniscono nessuna regola. Nei *Promessi Sposi* i pochi *fra,* tranne fra Cristoforo, fra Galdino, fra Fazio, hanno naufragato in Arno dove il grande Autore ha voluto, come ha detto egli stesso, risciacquare i suoi cenci.

Lodi, 18 Settembre 1917.

GIOVANNI AGNELLI.

II.

LA "LECTURA DANTIS" A RAVENNA

Quando, nel giugno del 1865, il Comune di Ravenna diramó gl' inviti per quelle feste del centenario dantesco a cui aveva dato repentinamente ampiezza di piú solenni programmi e fulgore d' interesse storico il rinvenimento delle ossa del Poeta, fra gli uomini piú ragguardevoli pregati d' intervenire con « *invito speciale* » fu compreso il prof. Luigi Ciardi, di Santa Croce sull'Arno, allora insegnante di lettere italiane nel R. Liceo di Macerata. A dieci soltanto fra personaggi e rappresentanze (iniziava la serie Giuseppe Garibaldi....) si estese lo speciale invito; e il Ciardi formava triade col padre Giambattista Giuliani e con Luciano Scarabelli, incaricati l' uno del discorso di circostanza per la rinnovanda inumazione delle sacre spoglie, l' altro dell' orazione annuale cosí detta parenetica all'Accademia di Belle Arti: dantisti, specie il Giuliani, di ben altra importanza dal professore di Val d'Arno, e pur tanto anch' essi lontani dal meritare, con esclusione di tutti i letterati d'Italia, l' eccezionale onore.

Come dunque si spiega il caso del Ciardi? Si spiega facilmente. Nei primi dello stesso mese di giugno, sparsasi la grande notizia del ritrovamento delle preziose reliquie, egli era accorso a Ravenna, solitario e amoroso pellegrino, con l' intenzione, parrebbe, di « *compilare una esatta descrizione intorno al fatto della desiderata* (?!) *scoperta* », munito di una commendatizia del Gonfaloniere di Firenze che lo titolava di « *distinto cultore delle lettere italiane, e stimato interpretatore delle opere dantesche* ». Arrivare a Ravenna e piantarvi cattedra fu tutt' uno per lo « *stimato interpretatore* », che non aveva mai scritto una riga, e non fece, credo, neppure l' « *esatta de-*

scrizione », ma che in Firenze per circa dieci anni aveva impartito sulla *Divina Commedia* lezioni a pagamento, assai frequentate. Narrano che una volta, nel colmo dell' infatuazione, vestisse il lucco e il berretto, e cosí camuffato alla foggia fiorentina del Trecento percorresse le vie di Firenze, inseguito dai monelli che fischiavano a piú non posso, e ci fecero un carnevale. Comunque, avevano detto di lui un gran bene Giambattista Niccolini e Atto Vannucci; e attestava de'suoi sentimenti liberali l' esilio dalla Toscana mediceo-austriaca a cui era stato costretto nel 1852.

A Ravenna le lezioni del Ciardi, fatte d' accordo col Municipio, che sollecitó per lui uno straordinario permesso dal Ministero dell' Istruzione pubblica, riuscirono addirittura una rivelazione. Egli aveva un bel porgere, una pronunzia deliziosa e una maravigliosa memoria, che gli permetteva di recitar tutto Dante e sciorinare i commenti senza un appunto e senza un intoppo, come se avesse i libri aperti davanti. La sera del 3 giugno, *nel refettorio del Collegio di Classe* (si avverta, per quello che diremo piú sotto, il luogo), l'appassionato dantofilo espose il Canto XIX dell' *Inferno* (i simoniaci, Niccoló III, Clemente V, l'invettiva di Dante), e una settimana dopo, nel teatro Alighieri, dichiaró il XXVII (Guido da Montefeltro e la Romagna). Vigeva e fremeva nella vecchia città lo spirito antipapale, come anche si vede da una polemica che scoppió in quei giorni per non essere stato il clero di Ravenna invitato alle feste. Siamo, non bisogna dimenticarlo, nel decennio critico della questione romana, in piena Convenzione di settembre, due anni prima di Mentana; e siamo, occorre poi aggiungere, in quel periodo di esasperazione anagogica del pensiero dantesco, per la quale Dante doveva essere ad ogni costo il vaticinatore dell' unità d'Italia: cose, confesserá poi il Carducci, che, studiati un po' meglio i tempi l' uomo e il Poema, « *io non le direi piú né pure in un diritambo* ». Ma da codesto spirito antipapale e da codesta esegèsi apologetica anche il nostro conferenziere traeva ragione per la scelta di quei dati luoghi ed episodi del Poema, e certezza di piú lusinghiero successo. Nei manifesti l' annuncio e il riassunto dell' argomento era dato, per esempio, in questa forma: « *Tre pontefici, Niccoló Orsini di Roma. Bonifacio VIII di Anagni, e Clemente V di Guascogna sono dall'Allighieri trovati in quella pena* (dei simoniaci). *A confronto dei sentimenti di Dante, mostrerá il Ciardi come si uniformino quelli del celebre Gio. Battista Niccolini nell'Arnaldo da Brescia.* » Dove, se il convenzionale atteggiamento e accostamento mostra la deficienza del senso critico e l' ingombro della preoccupazione politica, l' espressione sbilenca e impropria ne persuade che il Ciardi sarà stato un perfetto dicitore, ma uomo di solida educazione letteraria non era davvero. Sempre cosí, del resto. La parola, che è per le moltitudini, per i semplici, e rimane senza controllo immediato, avvince piú delle cose scritte, anche molto belle e vive. Se pensiamo quello che anche oggi il popolo gusta come eloquenza, apprezza come pensiero, ammira come

arte, c' è da mettersi le mani nei capelli. Vedremo poi come dalle doti appariscenti dell' oratore fosse preso un uomo di elegante discernimento, lo stesso conte Gioacchino Rasponi!

Fu il Ciardi, debitamente ufficiato dall'Autorità comunale, – che gli ottenne per la seconda volta il permesso dal Ministero, uno dei *numeri,* e non il meno attraente, – del programma di festeggiamenti e commemorazioni dantesche nelle giornate del giugno 1865. Si voleva una « *esposizione popolare di alcuni passi della " Divina Commedia "* ». Il 27 giugno, sempre nel teatro Alighieri, egli illustró il XXV del *Paradiso,* preceduto e seguíto il commento dantesco, come giá la sera del 10, da scelti pezzi di musica; ma il Canto del « Se mai continga » e della Speranza ebbe, in piú, l' arpa angelica di Rosalinda Sacconi, che durante una pausa a mezzo la lezione sonó una « *fantasia* » tolta dal Trovatore!

Passó l' entusiasmo del Centenario, ma non si spense l'ammirazione pel Ciardi. Súbito dopo, noi lo troviamo professore di lettere italiane (vedi zuccata del conte Gioacchino) nel Liceo pareggiato, e in data del 2 gennaio 1866 troviamo per lui istituita la cattedra dantesca con apposito emolumento. Riferiamo la motivazione dell'Atto consigliare:

— . . . .

Ritenuto in massima sommamente utile la conoscenza e diffusione delle dottrine che si contengono nella « Divina Commedia » ; ritenuto che il culto cosí costantemente professato dalla cittá di Ravenna alla memoria di Dante Alighieri, richiede che per ogni guisa si onori dal Municipio Ravennate il Sommo Poeta Italiano; ritenuto che per la nomina fatta del prof. Luigi Ciardi a Professore di Letteratura Italiana nel Liceo Alighieri la cittá di Ravenna possiede Personaggio eminentemente adatto ad interpretare e diffondere il pensiero Dantesco ;

il Consiglio Municipale delibera : d'instituire nella cittá di Ravenna l'insegnamento pubblico della « Divina Commedia » affidandolo al prof. Luigi Ciardi. —

L'inaugurazione fu fatta con grande solennitá, previo pubblico avviso, nella sala del Consiglio, al cospetto di tutte le autorità cittadine e di numeroso uditorio, il 10 gennaio.

Va notato che una pubblica istanza per l' istituzione della cattedra dantesca in Ravenna, letta in Consiglio il 25 luglio 1864, era rimasta per un anno e mezzo in sospeso; e va altresí notato che la proposta era stata ripetuta fin dalla seconda lezione del Ciardi, sulla *Gazzetta del Centenario di Dante,* da un anonimo non ravennate, che, « *a rischio* », diceva lui, « *d'essere tacciato di attaccabrighe (!)* », affermava la necessitá e l' urgenza di istituire nel Collegio « *un corso regolare di Lezioni Dantesche da darsi in ogni Domenica* ».

Si dettero invece, queste che per povertá piú che modestia di frase usarono chiamarsi « *spiegazioni sopra la "Divina Commedia"* » o « *scuola di spiegazioni Dantesche* », due volte la settimana, ora nell' aula di storia del liceo, ora nel refettorio di Classe, poi solamente nelle aule del Liceo.

Chi scrive ricorda come una delle piú grate impressioni della sua vita di fanciullo la figura del vecchio pro-

fessore, allora sessantacinquenne (era nato nel 1819), irreprensibile nell' abito eletto, distintissimo di modi. Teneva sulla cattedra un suo fazzoletto bianco, col quale si andava lisciando o tergendo (chi sa poi perché?) i baffi e la bocca. E da quella bocca fluivano nella dolce favella toscana, simpaticamente vivificata da non so che tremore e calore estetico, fluivano i versi del Poema, le citazioni testuali dei commenti, i larghi e sicuri raffronti. Nulla di nuovo, certamente; nulla di personale e originale; qualcosa, forse, di giá sorpassato; ma una pianezza grave, soave e convinta, che dava piacere. Uditorio scarso, nel giorno domenicale (ché frattanto era stata abolita la lezione del giovedí), e nell' ora poco piú che meridiana (immaginarsi l'estate!); uditorio scarso, dicevo, e formato meno forse dai devoti al maestro che dai figli dell' abitudine. Veggo ancóra, invariabilmente chiuso in una gran palandrana il marchese Bonifacio Spreti, che appena postosi a sedere s' addormentava beatamente e dormiva sino alla fine....

Andó cosí dal 1866 a tutto il 1888 la tranquilla istituzione. La cattedra si era sempre piú identificata con l' uomo, massime quando il Comune l' ebbe privato dell' insegnamento liceale e retrocesso al grado (fittizio) di supplente, lasciandogli quel solo incarico, giusto perché non gli fosse di troppo decurtato lo stipendio. *Sic transit gloria mundi*!... La popolaritá del Ciardi si era, col tempo e per varie ragioni, affievolita; vi si era cacciata dentro una nota comica, che non toglieva, è vero, nobiltá e stile alla lezione settimanale, ma danneggiava la cosa in sé allontanandola dal pubblico, riducendola a un cenacolo di pochi fedeli. Non per niente il primo numero del giornale politico satirico *Il Lupo* conteneva fra le altre spiritose trovate questa lettera aperta al Ciardi:

« — *Ella che legge sempre Dante, che recita Dante, che non parla altro che di Dante, che, ponendosi dinanzi al sepolcro di Dante declama ad alta voce Dante, che spiega Dante, che non vive che per Dante, che non ricorda che Dante, che si è vestito perfino da Dante, che probabilmente non porterá guanti e stivali se non sono di pelle di Dante, onde avere fra i piedi e fra le mani Dante; mi saprebbe dire se la lupa di Dante abbia nessuna parentela col Lupo che è stato annunciato nelle cantonate di Ravenna?*, ecc. » — E in una relazione giornalistica sul commento del primo del *Paradiso*, scritta, si badi, da un benevolo: « *Noi facciamo i nostri mirallegri e attendiamo l'ascensione alla luna* (l'argomento del Canto seguente!) *che l'egregio professore fará domenica prossima* ».

Sullo scorcio del 1888, ritiratosi il Ciardi per vecchiaia acciaccosa nel nativo paesello, il prof. Antonio Regoli, del nostro Ginnasio, si offrí per continuare le lezioni. Brav' uomo, il Regoli, e conosciuto per tale. Un'anima di letterato fine e d' artista sotto trasandate spoglie. Ma era giá da un pezzo sottinteso che la cattedra dovesse cessare col Ciardi, e l'istanza del Regoli non ebbe séguito. Chiese questi allora all'Autoritá municipale l' uso di una scuola per svolgervi un suo corso pubblico, come quello del Ciardi, e gratuito. Gli fu concesso (e come no?), a patto che non ne venisse al-

cun onere al Municipio. La concessione fu rinnovata l' anno appresso, alle stesse condizioni. Non volevano spendere neppure nella legna, che allora costava qualcosa meno di L. 8,75 il quintale, e in ogni modo il Comune l' aveva per nulla...

Studiosissimo, pieno d' ingegno e d' ardore e fornito di un ottimo apparato di dottrina storica e letteraria, il Regoli trasformó la lezione in conferenza, rinsanguó il tradizionale commento dantesco e piacque molto, e attiró numerosi uditori. Per un momento, ci poté essere speranza che la cattedra risorgesse sotto gli auspicii del Comune: e fu quando l'Amministrazione popolare (la prima che giungesse alla responsabilità del potere) lanció la famosa sottoscrizione per un mausoleo a Dante e indisse pel maggio del 1890, venticinquesimo anniversario della scoperta delle ossa, le feste che culminarono in un magnifico discorso di Giovanni Bovio. Ma l' aria pregna di effluvii danteschi non valse a risuscitare l' umile pianta della cattedra ravennate, che il Regoli finí, e non ebbe torto, con l' abbandonare. Né le portó comecchessia aiuto la presenza di colui che pure aveva alla Camera dei Deputati promosso e caldeggiato una legge per l' istituzione delle cattedre dantesche, secondo gl' intendimenti stessi, civili e laici, onde erano state ispirate le feste di Ravenna. Intanto Corrado Ricci, portando a compimento, in un libro di vasta mole e di organica architettura, un' indagine prima di lui appena appena abbozzata, metteva in piú limpida luce la gloria di Ravenna come cittá dell' « ultimo rifugio » e dell' eterno riposo di Dante, propiziatrice a lui di poesia, depositaria de' suoi resti mortali.

Non è a dire che anche dopo mancassero gl' incitamenti indiretti. Ché se nel 1900 fu celebrato in Italia, col centenario della Mirabile Visione, il giubileo dantesco, e a Ravenna si radunó un Congresso della Dante Alighieri; se nel 1902 la Societá dantesca italiana, qui trasferitasi per due giorni, distribuiva le medaglie di benemerenza ai lettori di Or San Michele e illustrava i grandiosi lavori di critica dantesca compiuti e i maggiori prossimi a compiersi, non non meno immediate, benché ugualmente sterili, passarono le successive occasioni: dal giugno 1903 al dicembre 1905, ché tanto ci volle, i parlamentari e le trattative per l'aquisto della cospicua raccolta dell'Olschkj e nel settembre del 1908 l' apertura della *Sala Dantesca* (che fu, invece di un monumento di pietra inerte, un « *monumento ideale di vivida coltura, inteso a favorire quanti amano studiare la vita e le opere del Poeta e tutto il lavoro esplicato intorno ad esso dal pensiero umano* »), e l'accensione della fiamma espiatrice augurale per entro quella lampada fiorentina alla quale fornirono corredo prezioso di offerte votive gl'Italiani delle cittá irredente.

Di tanto in tanto voci si levavano dall' opinione pubblica e sui giornali, chiedenti che fosse ripristinata la pubblica lettura di Dante. Aveva questa istituzione, benissimo organizzata e alimentata, Firenze; l' avevano cittá dal punto di vista del culto e dei ricordi danteschi tutt'affatto secondarie, come Genova,

come Padova, come Napoli: perché no Ravenna? E non invogliavano a piú oltre ascoltare e godere la gentile e squisita commozione che ci procuró il discorso di Giuseppe Albini nel marzo del 1906 intorno alle Egloghe di Dante, e l' ardente e profonda comunicataci dalla conferenza di Isidoro Del Lungo nel maggio dello stesso anno su la « Profezia dell' esilio »? « *Io vi ringrazio* », aveva detto il Del Lungo nel suo esordio, « *io vi ringrazio, Signore gentili e Signori della cara e a noi Fiorentini sacra in Dante vostra Ravenna, di aver desiderato che dall'Or San Michele di Firenze, dal glorioso monumento che a questa religione del Vate di nostra gente abbiam dedicato, ed ivi restituita fra le memorie e le insegne del Popolo artigiano e l'antica lettura espositiva del Sacro Poema, venissi oggi di quella esposizione a farvi parte in consenso fraterno di pensieri e d' affetti, leggendovi dal Canto XVII del « Paradiso » la* Profezia dell' Esilio; *della quale se il Poeta avesse potuto scrivere la linea estrema, l' amarezza che tutto pervade quel Canto si sarebbe stemprata ed effusa in soavitá d' affetti pe' vostri padri, o Ravennati, per coloro che a lui confortarono cosí nobilmente gli ultimi anni della vita, e a lui lo strazio, a Firenze matrigna e alla vedova Italia risparmiarono la vergogna, che in terra italiana morendo egli sentisse l' esilio* ».

Solo nel 1913 la civica Amministrazione, fattosi piú generale il desiderio e piú tenace, da parte di alcuni, la richiesta, accettó e fece suo il nobile divisamento; non piú, peró, come cattedra dantesca affidata a un solo, ma in quella forma che parve piú adatta ai tempi, e che già da quasi tre lustri si applicava in Firenze con esito al tutto degno di quell' inclita metropoli degli studii e della gentilezza italiana.

Alla *Lectura Dantis* preluse (1 giugno 1913), indimenticabile avvenimento d' arte, auspicio lietissimo, un discorso di Giovanni Bertacchi, che fu poi da esso l' autore dato alle stampe col titolo: « *Il grande umano Poeta* ». Piú tardi cominciarono le letture dei singoli Canti, con una tale e cosí crescente affluenza di pubblico, che la Sala del Consiglio, sede appositamente eletta, non lo poté contenere, e appena bastó all' uopo il ridotto del teatro Alighieri. Non era la solita *élite* che frequentasse le lezioni per consenso spirituale o per ostentazione: era la cittadinanza nella sua massa, la buona e schietta cittadinanza ravennate che ha tutti i difetti meno il cinismo, tutte le virtú meno quella di farle valere. Le letture procedettero ordinatamente, Canto per Canto, fino al settimo, e furono tenute dal prof. Regoli (perché si riannodasse la nuova alla vecchia istituzione), dal prof. Eugenio Pasqualini, dal prof. Santi Muratori, dal prof. Carlo Rubrichi, da Corrado Ricci e dal prof. Carlo Bazzi.

Poi vennero le sommosse del giugno, poi la guerra europea; e con la guerra europea la nostra neutralità gravida di eventi e di presagi; e infine l' entrata in azione dell' Italia a fianco delle potenze dell' Intesa. La *Lectura Dantis* fu interrotta, e ancora si tace. Riprenderá, giova crederlo, in tempi di rivendicati diritti per la patria e per la civiltá; riprenderá nel refettorio di Classe, restau-

rato e riadattato per il suo nuovo ufficio di sala dei ritrovi intellettuali cittadini, là dove essa ebbe, cinquant' anni or sono, il suo primo battesimo, e dove le austere immagini impressevi dall'arte ci parlano allegoricamente del cibo materiale che si transustanzia in cibo mistico, dell' umanitá che si purifica salendo per le vie della sua naturale redenzione.

Ravenna, 1917.

SANTI MURATORI

III.

PER UN VOCABOLARIO DANTESCO

A proposito di un Vocabolario dantesco, pel quale anche Firenze volle testé degnamente manifestare il proprio interesse, non credo temerario che pure un estraneo possa dare qualche minuscolo suggerimento.

Volendo rendersi ragione di ogni parola del sacro poema, il miglior sistema crederei fosse quello d'illustrare in tutti i sensi, non esclusa l'etimologia, la parola o la dizione la prima volta ch'essa si presenti, aggiungendovi anco, in corsivo, tanto i suoi sinonimi danteschi, quanto gli altri luoghi paralleli (e tutti citati, per economia di spazio, solo quanto occorre per farne conoscer la sintassi). Per quest' ultimi poi basterà, salvo le peculiari osservazioni che alcuno fosse per richiedere in proprio, un semplice rinvio a quel primo, già illustrato. (E per la indicazione dei luoghi una lunga esperienza mi ha dimostrato che il modo piú breve e meno soggetto ad errori è quello della numerazione dei Canti con cifre arabiche, e continuativa per tutto il Poema; per la quale ad es. i c. 16° e 33° del *Purg.* si segnerebbero semplicemente 50° e 67°, e 100° il 33° del *Par.*).

Quanto alla lezione, non potendosi naturalmente aspettare il promesso testo unico, né per tale ritener piú quel della Crusca, vuoi la prima del Salviati o la seconda del Becchi, ed essendomi per uso mio da tempo, come dissi, accinto alla bisogna, mi appigliai a quello dell'Andreoli, stereotipo del '70; salvo di avvertire quando credetti scostarmene.

E mi fu naturalmente guida nel lavoro il *Vocabolario dantesco* del Blanc nella traduzione del Carbone (Firenze, Barbèra, 1859), pur non lasciando di notarne le frequenti inesattezze.

Ecco ora qualche saggio del lavoro: il quale potrà essere continuato se, per un inverosimile ipotesi, i lettori mostrassero di prendervi gusto.

GOLA

6.° 14 *Cerbero.... Con tre gole.... latra.* – Negli es. successivi si riferisce all'uomo: senza però che occorra, come fa il Bl., distinguere la gola dell' uomo da quella degli animali (vertebrati, s'intende), appartenendo anche l'uomo a quest' ultima categoria: 12° 116 *infino alla gola,*

23° 88 *a l'atto della gola,* 28° 64 *forata* (Andr., *forato*) *avea la gola,* 39° 98 *forato nella gola,* 65° 94 *infino a gola.*

Sinonimi in questo senso, *strozza, gozzo, gorgera, collo, canna* (questa, esprimente piú precisamente l'interno, e *collo,* l'esterno della gola).

E come avviene spesso che le parti del corpo si applichino al mondo (vedasi p. es. 1° 13 e 15 i *pie'* e le *spalle* di un collo, e cosí, *giogo, collo, costa, seno* e sim.), e poiché la gola di un animale, quando sia spalancata, si presenta come un'oscura apertura, D. dà a *gola* il significato di: apertura, profondità, applicandolo a località infernali, sia cioè al vano di una bolgia o alla bolgia stessa, 24° 123 *in questa gola fera* (bolgia), 26° 40 *per la gola Del fosso* (l'apertura della bolgia), sia al limbo, che chiama 55° 31 *l'ampia gola D' Inferno,* per essere il cerchio piú largo e piú alto di tutto l' Inf. (non però che abbia a intendersi genericamente per l'Inf. stesso, come fa il Bl. e qui e al cit. 24°, ciò che sarebbe invece ammissibile p. es. a *questo centro* del 2° 83 e a *l' infima lacuna* del 100° 23).

È dal lat. *gula.* E al pari di questa ha pure il senso fig. di: ghiottonería: 6° 53 *Per la dannosa colpa della gola,* 37° 65 *Per seguitar la gola,* 58°, 128 *udendo colpe della gola;* non che l' altro affine e generico di *appetito, voglia, brama, desiderio,* ecc.: 70° 92 *un cibo sazia E de l'altro rimane ancor la gola,* 77° III *n'à gola di saper novella.*

CANINAMENTE

6° 14 *caninamente.* – Di questa frequentissima desinenza d'avv. v. 2° 15 *sensibilmente.* E sul radicale (dal lat. *caninus*) v. 6° 19 *come cani.* – È qui osservabile pure certo distacco della desinenza dal radicale, che anche altrove si presta alla onomatopea, sí da ammettere persino al 91.° 16, 17, un vero sdoppiamento, *differente–mente danzando.*

LATRARE

6° 14 *Cerbero.... latra;* 30° 20 *Forsennata latrò;* 32° 105 *Latrando lui;* 108. *Se tu non latri* – Nei primi due è il verso del cane, onde può tradursi per *abbaiare;* negli altri, pure come in lat., il grido dell' uomo, onde può tradursi per *urlare.* Ma nel *Conv.* 4°, 12: *Conciossiaché quasi tutti cosí latrano,* è detto del parlare senza ragione.

E nel 73° 74 (*Bruto con Cassio.... latra*), per le considerazioni ch' ivi esporremo, par preferibile il senso metafor. di: *piange.*

Di quel che fe' col baiulo seguente
Bruto con Cassio ne l'Inferno latra, 73° 74.

Nota la sintassi: *Bruto con Cassio.... latra,* mentre al 90° 56 *Polínnia con le suore fero.*

Quanto alla interpetrazione, osserviamo che, a quella del Venturi (abbracciata persino dal suo oppositore, il Rosamorando): ne parlano ancóra con dispetto e rabbia, fu sinora proferita l' altra del Lombardi (d'accordo senza saperlo con Pietro di D., e pur non seguíto, contro al solito, dal Portirelli): certificano col fatto, intendendo (su l'appoggio anche del 7° 43 *chiaro l'abbaia,* lo attesta, e secondo altri pure del 1° 117 *la seconda morte ciascun grida*) « che l'essere Bruto e Cassio nell'Inf. faccia testimonianza di quella disperata morte che si diedero essi per sot-

trarsi alle vittorie di Augusto. » E cosí, come dissi, i piú con altri termini: annunziano, gridano, attestano, fanno fede, fan testimonianza. — Fatto però riflesso che la presenza di Bruto e Cassio in Inf. piú che delle loro sconfitte, e del loro suicidio (il quale, del resto, li accosterebbe quasi a quel tanto dal Nostro glorificato Catone), farebbe testimonianza del loro tradimento verso di Cesare, io starei anche qui per un ritorno all' antico, solo modificando alquanto la espression del Venturi in un *piangono,* da D. spesso usato in questo senso metafor., e avente qui tanta corrispondenza coi successivi *fu dolente* e *piangene:* essendo ben naturale che quei fieri repubblicani sempre si dolgano, come cani bastonati e guaiolanti, dello stabilimento dell'Impero da essi contro Cesare oppugnato, e che la loro sconfitta riserbava al suo successore, Augusto. Del che, anche contro la tèsi generica del 10° 103.... sulla memoria dei dannati, può ben fingere D. ch'essi, per loro pene, e alla pari di Cleopatra, pur menzionata al v. 76, non si dimentichino mai.

Al riguardo potranno anche utilmente consultarsi, fra gli altri, il comento del Tommaseo, le edizioni del Passigli, e il *Bull. d. Soc. dant.* 28° 54. Non parlo del Bl., che anche qui tira in ballo le urla dei dannati, quando, come già aveva osservato (benché fuor di proposito, onde lo rimbeccò il citato Rosamorando) il Castelvetro, Bruto al 34° 66 *non fa motto.* E rimando pel resto al 6° 14 *Cerbero... latra.*

ABBAIARE

6° 28 *quel cane che abbaiando....,* 7° 43 *la voce lor.... l' abbaia.* - Bl. « Onomatopea, come il *baubari* del lat. », dal quale, prefissovi il solito intensivo *a* (come *aggiungere* e sim.) esso deriva. Nel 1° es. ha il significato proprio, *latrando:* nel 2°, il metaforico, *manifesta, dichiara, dimostra, rivela, grida, canta.* E qui il Cesari allega in appoggio Lucr. 2° 17 con un *latrare* della *Natura* spiegato per *cum impetu proclamare;* e Tommaseo: Oraz. Epist. 1° 18 *Quod placet.... Acriter elatrem;* Boez. (senz'altro, giusta il sistema, per lui comodo, ma ai lettori scomodissimo, da esso preferito) *Hec ubi delatravi;* e Semint.... *abbaiasse cosa piagnevole* (che non si sa che voglia dire, ma che mi richiama un consimile *aboyer* del Rabelais, che insieme al Lucr. - del Ces. - andrei volentieri a ricercare se avessi gli occhi e il tempo e.... la biblioteca d'una volta).

E come il *latrare,* con gli altri usi metaforici, sragionare e piangere, ha pur quello di *urlare,* è degno di nota che in qualche dialetto un tal significato sia talmente penetrato nella parola da usurparvi il posto principale, dicendosi p. es. in milan. *baià* l'urlare (come anche in ital. dar la baia, l' urlata), e l'abbaiasse invece *buià.* Nel *Vocabolario genetico* del Bolza (1852, I. R. Stamperia, Vienna) *abbaiare* è dimenticato, e, baia, derivato da bah, come *bada.*

Altri ravvicinamenti possono farsi a riguardo di voci animalesche applicate a persone. Cosí qui al v. 69 chiamar *branche* le mani della Fortuna, *muso* 18° 105 quel de' lusinghieri e 22° 106, di Cagnazzo, 34° 65 *nero ceffo* una delle faccie di Lucifero, 57° 37 *squama* la pelle dei golosi purganti. E per la solita reciproca, al

1° 100 la lupa *s'ammoglia,* e in questo stesso c. 6°, v. 17 e 31, *mani* e *facce* son date al cane Cerbero.

IN ALTO

1° 16 *Guardai in alto;* 42° 112 *ti mena in alto;* 53° 19 *non s' aderse In alto;* 55° 124 *guida in alto gli occhi miei;* 56° 133 *in alto si digrada* (questi due omessi dal Bl.).

È il lat. *alte*. E nello stesso senso abbiam pure, *alto,* semplicemente, sí al morale, come 6° 70 *Alto terrà.... le fronti,* che al fis. (come in quest'altri es. ove potrebbe pure passare per agget.): 28° 128 *Levò il braccio alto,* 41° 91 *Quel che piú alto....,* 58° 111 *Tien alto lor disio,* 76° 28 *Si leva un colle e non sorge molto alto,* 100° 27 *levarsi Piú alto.* E abbiamo altresí 52° 28 *movesi in altura.* E, per l'opposto, *in basso* (v. 30° 13 pure omesso dal Bl.).

A proposito però di questo *in alto* merita di spenderci due parole una pretesa del *Bullett. d. Soc. dant.* (12° 251), che cioè il Vandelli, nel ripubblicare lo Scartazzini (e certo avrebbe fatto meglio lavorando di suo), avesse, invece che *in alto,* dovuto leggere *Guardai in alti.*

Che molti trecentisti cosí scrivessero, traducendo a lor modo il lat. *in excelsis,* sta benissimo (e ai suoi aggiungo anzi io pure un *ad alti* del suo Orosio p. 219): ma forse che non poté D. avere anche scritto *in alto,* come scrisse (in rima, è vero) *Se la lucerna che ti mena in alto?* E negli altri 3 luoghi del *Purg.* ove tutti finora lessero ugualmente *in alto,* possibile che tutti i codici autorevoli leggano *in alti,* cosí da assicurarci proprio che *in alti* e non altrimenti abbia *in modo assoluto* dovuto scrivere anche D.?

Lo stesso accade al 67° 59 ove il *Bull.* crede che D. debba assolutamente avere scritto *offende a Dio;* come se all' 11° 84 egli non avesse anche scritto *Men Dio offende!* E ugual pretesa viene affacciata al 4° 38 ove leggendo il Torraca: *Non adorar debitamente Dio,* il *Bull.* si domanda perché non prese invece dal Vandelli (quasi fosse Vangelo) la lez. *a Dio.*

Non bisogna, credo io, spingere il dogma della lezion difficile, tanto caro al tedesco Witte, fino ad accarezzare di proposito, e per uno sfoggio di dottrina che sa di snobismo e di *kultur* lontano un miglio, l' ispido e l'impopolare. Uno dei pregi di D. nella lingua si fu appunto di averne (come nella pittura l'amico suo Giotto verso l'ancor bizantineggiante Cimabue) sceverato l'oro dal ferro, avviandola verso quel maggior pulimento che la crescente cultura incoraggiava, e che fu poco stante condotto dal Petrarca alla sua perfezione.

A che poi giovi il rendere D. astruso e antipatico, facendo del dantismo un circolo chiuso per i soli iniziati, non lo so davvero: ora tanto piú che s'ha in mira di diffonderne il culto, e di renderlo sempre piú, ne' limiti del possibile, popolare. — Ma si tratta di codici! e coi codici non si scherza! — Ce ne fosse uno, uno solo, ove si potesse esser certi che (almeno quanto alla pronuncia) il copista non abbia inavvertitamente introdotto del suo!

Chiedo venia ai lettori della noia che avrò loro recato: ma quando pen-

sino che si tratta di lavoro destinato meno alla lettura che alla consultazione, è sperabile che qualcuno possa riconoscerne la pratica utilità; e questo mi basterebbe per credere di non avere del tutto buttato le mie fatiche inutilmente.

Roma, 1917.

FERDINANDO RONCHETTI.

CHIOSE DANTESCHE

I "VISI CAGNAZZI"

Poscia vid' io mille visi cagnazzi
fatti per freddo.
Inf., XXXII, 70.

La traduzione che, da Benvenuto ed altri, e seguendo in parte anche il Blanc pur senza citarlo, ne dà lo Scartazzini: grinzi a mo' de' mostacci di cane, poco mi persuade, non avendo mai saputo, né che un effetto del grandissimo freddo sia quello di raggrinzare la pelle (come fa p. es. la fame nei golosi di Purgatorio, e quando a l'opposto il gelo, quasi come l'idrope, *per l'umor che mal converte* – XXX° 53 – la gonfia), né che sia proprio solo il cane che ha il mostaccio grinzoso. Peggio poi l'altra sua sostituzione *canini;* con la quale si sarebbe quasi autorizzati di avere una fame cagnazza, ovvero di doversi far strappare un dente cagnazzo. Avesse almeno detto, cagneschi!

Delle altre due sposizioni, ch'egli scarica sui soliti *Altri,* una veramente, quella di *lividi,* egli l'assegna poi precisamente al Buti; benché, o vuoi sinonima o vuoi alternativa, gli appartenga anche l'altra di paonazzi, quasi neri; che il Tommaseo tradusse, invece, rossi scuri, ma che con una parola sola meglio diremmo pésti, ghezzi o morelli; ed anche violacei (un colore un po' piú scuro del *Menche di rose e piú che di vïole* del 66° 58); e sarebbero pure mezzo parenti del *livido,* del *ferrigno,* e, anche piú, *perso* che Dante usa in questo senso tre volte.

Ed è quest'ultima appunto la versione piú divulgata, e che anch' io preferirei, trovandovi cosí (d'accordo in ciò senza saperlo col Tommaseo) un certo crescendo, dalle *livide.... ombre* della Caina (v. 35) ai *visi cagnazzi* dell'Antenora. Ed a corroborarla vengon pure in aiuto la Crusca ed il Lombardi con l' esempio del Sacchetti: *Vuo' tu celestrino? No.... Vuogli cagnazzo? No:* non essendo certo a supporre che questo scrittore, di lingua tutta viva, abbia a sua volta presa una tal significazione interpetrando a stima e a senso il suo Dante.

Quanto alla version del Venturi (che lo Scartazzini o trascura o dimentica), *digrignanti,* essa, o la s'intenda letteralmente, a mo' del ringhiare di Minosse o del mostrar le zanne di Cerbero, o del digrignare che fanno ai c. XXI° e XXII° Farfarello, Cagnazzo e compagnia, e sarebbe esclusa dalla motivazione *per freddo,* giacché il freddo non fa digrignare ma fa battere i denti; o la si voglia intendere in quest'ultimo senso, e si confuta da sé, giacché non sono prima di tutto i visi che battono i denti, ma le mascelle; e in questo caso poi Dante, anziché di vedere avrebbe forse parlato di udire, oppure si sarebbe contentato di espressione generica, come fa ai v. v. 35, 36: *Eran l'ombre dolenti nella ghiaccia Mettendo i denti in nota di cicogna:* senza pur contare la inopportunità di fargli ripetere, a cosí breve distanza, il medesimo concetto.

È vero che questo *cagnazzo* per *morello* non sapremmo per l'appunto indicare onde sia derivato, e nemmeno, se quando D., nei due Canti preaccennati, dà lo stesso nome a un diavolo, abbia pensato piuttosto al morello che al cane. Ma se anche fosse lí piú naturale, fatto pur riflesso ai gesti di quel bestione quando *levò il muso Crollando il capo,* intendere il *cagnazzo* per cagnaccio (non già muso di cane, come ha il Bl.), non sarebbe però questa una ragione sufficiente per escludere del tutto quell'altro significato che, sia pure in oggi poco o punto in uso, fu però da tutti, compresa la Crusca, ammesso come possibile, per il che dovette pur avere una qualche ragionevole base.

Ma ora che ci penso: non potrebbe *cagnazzo* essere una deformazione, pel noto processo di falsa etimologia, di *cianazzo,* peggiorativo del latino *cyàneus,* azzurro? Ai competenti etimogisti la risposta.

Roma, 1917.

FERDINANDO RONCHETTI.

BIBLIOGRAFIA DANTESCA

AGRESTI A. — *Dante esoterico e politico, secondo Gabriele Rossetti.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 89).

Sullo spirito antipapale della *Divina Commedia* sostenuto dal Rossetti; sec. le cui indagini D. scriveva per combattere contro il potere politico della Chiesa, e scriveva in linguaggio figurato, per potere, liberamente, esporre a coloro ch' erano in grado di comprenderlo, tutto il suo pensiero. Né solamente D., ma tutti i poeti dello *stil novo,* ghibellini come lui, scrivevano in lingua convenzionale contro il Papa, contro Roma, contro la politica dei Guelfi e dei liberi Comuni italiani per modo che i loro canti, — poemi, sonetti, ballate — erano nella realtà pagine di ribellione al potere politico della Chiesa, come la loro donna era un simbolo sedizioso. Non è intenzione dell'A. cercare

se e quale e quanta parte della dottrina rossettiana debba essere accolta; ma afferma tuttavia, come cosa sicura e chiara per tutti, e risultante dalle induzioni del Rossetti, che la lotta fra D. e i Guelfi, fra i partigiani dell' Impero e quelli del Papato e de' Comuni era ancóra una lotta fra aristocratici e democratici, fra potere feudale e libertà popolari; la lotta stessa che si combatte in questi giorni appunto fra gli Imperi centrali da una parte, e le Nazioni alleate dall' altra: fra il concetto egemonico e assolutista tedesco, e quello libertario e nazionalista latino. In un cap. del suo *Mistero dell'Amor platonico,* il Rossetti cerca indagare il processo attraverso il quale Guelfi e Ghibellini vennero componendosi poi, durante le lotte del Risorgimento, nei cospiratori italiani unitari e republicani. I Guelfi del tempo dantesco concepiron la patria dentro le mura cittadine, libera da ogni soggezione straniera; in D. il concetto unitario non è oggetto di dubbii o di discussione: per i Guelfi l' Italia era una espressione geografica, per D. è invece un popolo, una nazione: dunque deve essere uno Stato. È una terra destinata ad unità, le cui sparse membra debbon ricomporsi in un tutto che ha per corona le Alpi e scende fino al Quarnero. Né a D. importa l' origine dell' Imperatore romano: se gli riuscirà a far « disfare alla tapina (Italia) gli ornamenti della tristizia ». I Comuni sono separatisti; D. detesta le terre d' Italia piene di tiranni, e dove « un Marcel diventa Ogni villan che parteggiando viene ». Egli è aristocratico e autoritario, sente e approva la ferrea autorità imperiale, ma è anche unitario, e vuole l' Italia risorta a dignità di nazione: anzi è l' Italia che, nel concerto delle Nazioni legate all' Impero, deve esser prima ad impartire la legge. D. non dimentica che il Giure è creazione romana. Ora queste cose il Poeta non poteva apertamente dire: però, secondo il Rossetti, parló ad iniziati da iniziato, con parole, frasi, allusioni che, presentando un senso, ne celavano un altro. L'A., rievocando queste opinioni rossettiane, non nasconde la sua simpatia per esse, riconoscendone la « forza » con la quale son sostenute, e la « copia di prove, di documentazioni, di fatti » che le confortano.

(187)

AGRESTI A. — *Il concetto della giustizia e dell'Impero nel medio evo e in Dante Alighieri.* (Nella *Riv. d'It.,* VI, p. 805).

Dimostrato come e perché, nel m. evo, la questione del reggimento politico fosse divenuta, dopo la traslazione della sedia imperiale a Bisanzio, una questione di diritto fra Impero e Papato, e illustrato il concetto dell' Impero (consistente in una federazione di popoli nella quale il piú equanime, il popolo piú forte, sedeva come reggitore, arbitro e legislatore rispettato e accettato volontariamente da tutti gli altri; concetto politico e utilitario, in conseguenza del quale l' *imperator* è per le provincie il supremo giudice, il rappresentante della potenza e della forza di Roma, e per Roma un semplice magistrato che si eleggeva liberamente e liberamente poteva esser deposto), l'A. afferma che tale concetto si continuó nel m. evo, continuó ad essere a un tempo e divino e politico, come pei popoli soggetti a Roma. L' Imperatore era voluto da Dio, per modo che fra le due potestà, l' Impero e il Papato, nacque quell'antagonismo per cui esse e ciascuna di esse si consideravano depositarie del diritto supremo e si contrastavano, di conseguenza, il primato. Da questo fatto deriva l' essersi, nel m. evo, considerata la grande questione del reggimento politico una questione di diritto fra quelle due podestà supreme, delle quali l' una, la imperiale, anco se oltramontana, serbó la sua divina origine che facea considerare l' Imperatore come un successore de' Cesari romani, e romano esso stesso, sebben tedesco, la cui discesa in Italia non era delitto ma giustizia invocare. Quanto a D., nell' Impero egli vede identificarsi, come nell' eletto di Dio, giustizia e diritto, di modo che il suo concetto politico è unico di grandezza, piú alto del medievale, piú chiaro di quello degli antichi Romani: è a un tempo giuridico e politico, sociale e divino, come risulta, sec. l'A., dal *Conv.,* dalla *Mon.* e dal Poema. Per D. dunque l' Imperatore non è un autocrate la cui volontà fa legge; sibbene quegli che, sottomesso alla legge, la custodisce e difende; egli è colui che, posto in condizione di non dovere piú ascoltar la voce dell' ambizione,

non seguirà altra via che quella della giustizia, che deve assicurare la pace dei popoli, e permettere loro di raggiungere il fine supremo dell' umanità. In questo concetto della giustizia è la grandezza e la modernità del pensiero di D.; pel quale giustizia, ragione, libertà, pace, benessere dei popoli, sono idee che si fondono insieme per modo da venire, in ultima analisi, a formare una sola entità: la ragione prima e la causa essenziale della civiltà umana. Non è colpa di D. s'egli non riuscí a trovare, nemmeno nella persona di Arrigo, l' uomo atto ad incarnare cosí alto concetto. In conclusione, trascurando, come oramai passata in giudicato, la questione della potestà civile del Papa, l' idea imperialistica germanica dell'Alighieri è un' idea federalista, che « si avvicina assai al sogno dei grandi unitarii italiani »; che « collima con la speculazione di Machiavelli, col sogno di Mazzini, col desiderio di Cavour, di tutti quei che, pur dovendosi piegare alle ineluttabili necessità dei tempi, sognarono l' Italia maestra di civiltà alle genti; videro Roma quale faro di luce, quale maestra di civiltà ai popoli, e si dolsero che in Roma sedesse una potenza la quale, con tutte le sue arti maggiori, per un interesse di territorio e di potere, avversava il diritto dei popoli o lo stabilimento della pace e della libertà ». All' idea imperialistica oggi sopravvive, come aspirazione lontana nei secoli, ma pur raggiungibile, « l' idea d'una federazione di popoli egualmente intesi alla realizzazione del bene e della pace »; oggi e domani l' unico imperio possibile — conclude l'A. — è la supremazia morale, che noi vagheggiamo per la « terza Italia », la cui grandezza nei secoli è, appunto, in questa supremazia di diritto, di giustizia, di pace. (188)

ALEARDI ALEARDO. — Cfr. il no. 275.

ALIGHIERI DANTE. — *La « Divina Commedia » con note e con tre tavole schematiche a cura di Guido Vitali. « Purgatorio »*. Livorno, Raff. Giusti, 1917, 16°, pp. VIIII-150, con prosp.

Bib. d. Studenti, 357-358. (189)

ALIGHIERI DANTE. — *La « Divina Commedia » commentata da G. L. Passerini. Con 105 illustrazioni da Giotto, Botticelli, Stradano, Zuccari, Dorè.* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (Stab. tip. G. Carnesecchi e figli), 1918, 16° fig., pp. (8)-956-(4).

« Questo commento alla *D. C.* — avverte il Postillatore — si presenta agli studiosi senza la vana pretesa di dire molte cose nuove, ma soltanto con la speranza di dire le cose note con un certo garbo e con la maggior possibile chiarezza, e di avvantaggiarsi un po' sugli altri commenti (dello Scartazzini-Vandelli, del Casini e del Torraca) per aver potuto accogliere molto di buono da quelli, e dalle osservazioni e le indagini piú recenti degli studiosi di D. ». (190)

— — *Le Opere minori ad uso delle scuole, con annotazioni di Francesco Flamini. Seconda edizione riveduta e corretta.* Livorno, Raff. Giusti, edit., 1917, 16°, pp. XIV-234.

Vol. I. *La « Vita nuova »; « il Convivio »* (excerpta). (191)

— — *La « Vita nuova », con introduzione di Vittorio Turri, aggiuntovi alcune rime del « Canzoniere » alla « Vita nuova » spettanti. Nuova edizione.* Firenze, G. Barbèra (Alfani e Venturi), 1915, 16°, pp. XXI-96. (192)

— — *« Vita nuova », suivant le teste critique préparé pour la Soc. dant. it., par M. Barbi, traduite avec une introduction et des notes. Deuxième édition, revue et corrigée.* Paris, H. Champion, édit. (Abbeville, F. Paillart), 1914, 8°, pp. LXXIV-254-(2).

In un' avvertenza che precede il vol. è detto che questa seconda ediz. stava per esser pubbl. nel 1914, quando la guerra interruppe la composizione tip. del lavoro, che fu potuto riprendere e compiere solamente nel 1916. — Inutile dire che a que-

sta nuova stampa dell' eccellente opera del Cochin noi facciamo le piú liete accoglienze, come a un'altra nobile prova dell' amore che l' illustre uomo porta agli studii italiani, de' quali è in Francia tra' piú zelanti e autorevoli cultori. (193)

ALIPPI ALIPIO. — *Il volgarizzamento fabrianese dell'« Arbor vitae» di fr. Ubertino da Casale.* (In *Atti e mem. della Dep. di st. p. per le Marche,* 3ª serie, I, 1).

Della prima metà del Quattrocento, per opera, come pare, di una fabrianese, monaca nelle Clarisse. (194)

ANDRICH GIAN LUIGI. — *L'Ugolino dantesco.* (In *Varia cultura,* 1917, mar.-apr.).

Niente di notevole. (195)

ANTONA-TRAVERSI CAMILLO. — *Note foscoliane.* (Nel *Fanf. d. dom.,* XXXVIII, 26).

Il *Disc. sul testo del « Decamerone »*; il *Disc. su D.* (196)

ANTONINI ALFONSO. — *Santa Margherita da Cortona e Dante Alighieri.* (Ne *L'Etruria,* XXVI, 10 segg.).

Già il Salvadori (*La « Vita nuova » e le nuove rime,* in append. al suo bel libro *Sulla vita giovanile di D.,* Roma, 1906, p. 155; e nella *Nuova Antol.* del 1º gen. 1906: *Santa Margherita da Cortona e D.*) avea notato riscontri — dei quali uno, a dir vero, singolarissimo — fra le rime dantesche della lode e la *Leggenda di s. Margherita* di frate Giunta Bevegnati: ora il prof. Antonini riprende in esame la questione, e con lui altri (cfr. i ni. 278 e 289) sull' *Etruria* di Cortona, per indagare se D. abbia conosciuto la grande Santa cortonese, e, tèsi ancóra piú ardita, se abbia voluto raffigurare Margherita in Lucía. Lo studio dell'A. è in continuazione. (197)

AQUILANTI FRANCESCO. — *Monsignor Agostino Bartolini.* Roma, tip. Cuggiani, 1916, 16, pp. VI, ritr.

In commemorazione del compianto monsignore Bartolini, morto il 3 di mar. 1916 in Roma, dove era nato nell'agosto del 1839. — Fu, tra altro, e forse sopra a ogni altra cosa, un fervente zelatore del culto di Dante, della cui opera sarebbe stato un propagatore ammirabile se avesse avuto piú ordine nelle idee, e quella necessaria cultura che gli mancò in modo assoluto. Sicché della farraginosa sua opera dantesca nulla rimarrà; ed è fortuna, anzi, che nulla rimanga. — Cfr. il no. 325. (198)

ARBOUIN GABRIEL. — *Dante et les Italiens.* (In *Paris Journal,* 2 luglio, 1914).

D. è « l'homme de sa nation. Malgré son nom lombard, soit germanique, Allagherii, venu d'ailleurs par les femmes, D. est bien italien. Toutefois, par un miracle unique, il ne présente guère de sa race que les qualités. De là son exceptionelle grandeur.... Dante fut et reste une figure.... bien plus actuelle qu'on ne soupçonne. » (199)

ARCÒLEO GIORGIO. — *Giovanni Boccaccio; l'uomo e l'artista: conferenza letta nella Sala di Dante in Orsanmichele.* Firenze, G. C. Sansoni, edit., (G. Carnesecchi e figli), 1913, in 8º, pp. 41-(3).

Nella serie: *Lectura Dantis.* — Questa conferenza fu letta dal compianto A. il 27 mar. 1913, pel VI Centenario dalla nascita del P. (200)

ARETINO LEONARDO. — Cfr. BRUNI LEONARDO.

ASIOLI LUIGI. — *La Vergine madre nel Poema di Dante.* Parma, coop. editr. Luigi Buffetti, 1916, 16º, pp. 123.

« Premessa la dottrina di D. e di s. Bernardo intorno a Maria corredentrice, è brevemente delineata nella prima parte l'architettura dell' *Inf.,* del *Purg.,* del *Par.,* quindi è detto partitamente dell' intervento di Maria in ciascuno dei tre regni ultraterreni »; nella seconda parte « sono raggruppati tutti i tratti del Poema che servono a dar risalto alla vita di Maria, alla sua grandezza presso Dio e sopra i beati, alla sua potenza a vantaggio degli uomini ». Un libro di pietà, in conclusione: e non mal fatto, seppur esuberante. (201)

Astori Bruno. — *Pola.* (Nella *Riv. del Touring,* ott. 1916).

Si accenna alla tradiz. dant. a Pola. (202)

Bacaloglu Elena. — *Dante e Traiano, o la Romania nel « Paradiso » di Dante.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 71).

Traiano, « prolungando l'Italia fino al mar Nero, segnó una impronta sacra di divinità su terra straniera ». Traiano « creò la Romania », ma, al tempo stesso, impose « all' Italia dei doveri imperiosi », le lasció « una eredità simbolica, velata in passato, dominatrice nel presente ». D., mettendo Traiano, « il solo pagano storico », nel suo *Par.*, ha « consacrato la bontà forte e la forza buona, e con esse la realtà del frutto uguale al seme, il diritto alla vita della Romania, uguale a quella che viveva in Traiano, come principio di fuoco, come principio d' immortalità ». La forza di Traiano creó un mondo, cioè la Romania; e la guerra dacica dette modo all' Imperatore di rivelarsi forte, buono e caritatevole. Egli conquistó le plebi del suo tempo, soprattutto per l' aiuto dato specialmente agli orfani dei morti nell' impresa della Dacia, con lasciti garantiti su molte terre italiche. La favola popolare che un Papa avrebbe risuscitato Traiano per farlo cristiano, aprí le porte del *Par.* dantesco al fondatore della Romania: « e Dante, popolo, Traiano, Romania, sono espressioni di vita, d' immortalità della razza latina — quando essa è degna di sé stessa ». (203)

« Barbariccia ». — *Le tre faccie di Satana e i colori nazionali tedeschi.* (Nel *Picc. Giorn. d'It.*, 1° ag. 1917).

« È curioso notare che i colori nazionali tedeschi rispondono, per singolare coincidenza, a quelli delle tre faccie di Satana, secondo immaginò il nostro gran padre D. (*Inf.*, XXXIV), seguendo in parte il concetto teologico: il *rosso,* l' odio, in opposizione all' amore; il *nero,* l' offuscamento intellettuale, in opposizione allo splendore divino, la luce della verità; e il *bianco* (bianco ingiallito dice il Poeta), l' impotenza di operare il bene, come interpretano i piú autorevoli dantisti ». (204)

Battelli Guido. — Cfr. il no. 271.

Belloni Antonio. — *Dante e Albertino Mussato.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.,* LXVII, 2-3).

Se D. e il M. non si conobber personalmente, ebber tuttavia l'uno su l'altro « gli occhi dello spirito, e si guardarono con animo non disposto a simpatia »; sí che « copertamente si punsero senza nominarsi ». (205)

— — *Dighe fiamminghe ed argini padovani.* (Nel *Fanf. d. dom.,* XXXVIII, 22).

A *Inf.*, XV, 4-12. (206)

Benini Rodolfo. — *Origine, sito, forma e dimensioni del Monte del « Purgatorio » e dell' « Inferno » dantesco.* Roma, presso la r. Accademia dei Lincei, 1916, in 8°. (207)

Bernheimer Carlo. — *Una trascrizione ebraica della « Divina Commedia » del sec. XIV.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.,* LXVI, 122).

Di varii luoghi della *Comedia* trascritti in caratteri ebraici in un ms. segnato col no. 33 nella Bibl. Talmud-Torà in Livorno; forse per mano del noto contemp. di D. Manuel Giudeo? (208)

Biagi Guido. — Cfr. il no. 350.

Biondolillo Francesco. — *Con Dante e Leopardi.* Palermo, Trimarchi, 1915, 16°, pp. 103.

D. con Dante; D. nell'Antinferno; Il Canto d' Ulisse; D. nel Par. terrestre. (209)

Boccaccio Giovanni. — Cfr. il no. 140.

Boari Adamo. — *Per un monumento a Dante in Campidoglio.* Roma, Forzani e C., tip. del Senato, 1917, in 8°.

L' architetto B. propone di creare una piú comoda rampa di accesso al Campidoglio, girando in salita a lato della via Tor dei Specchi per il clivo di ponente, e rimet-

tendo a nudo le pareti della roccia; di formare un solo grande parco riunendo i giardini Caffarelli con quelli dell' ospedale tedesco e con le verdi terrazze della Rupe tarpea; di rimuovere e demolire varie costruzioni tra le quali, appunto, lo spedale tedesco e il pal. Caffarelli, lasciando allo scoperto la piattaforma e gli avanzi del tempio di Giove; sullo spalto, infine, della rupe scoscesa, innalzare un monumento a Dante Alighieri. (210)

BOSELLI PAOLO. — *Proclama agli Italiani.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 19).

È il proclama agli Italiani dettato per la *Società Dante Alighieri* quando l' Italia dichiarò guerra all'Austria (25 maggio 1915). (211)

BRUERS ANTONIO. — *Dante nel pensiero del Risorgimento. Dante e la guerra nell'opera di Gabriele D'Annunzio.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, pp. 53 e 59).

Ricerca, « a traverso la parole di alcuni sommi della prima metà del sec. scorso (Parini, Alfieri, Monti, Foscolo, Leopardi, Gioberti, Mazzini), la grandiosa influenza che il pensiero di D. esercitò nel periodo preparatore dell' epico Risorgimento nostro », per concludere che se pur, per ragioni complesse e molteplici, la presente guerra non è sentita e combattuta in eguale misura da tutti gli Italiani viventi, « un'atmosfera che vince tutti e a tutti s' impone, avvolge la generazione nostra, e questa atmosfera è lo spirito non ancóra esalato di un mondo che appartiene piú al passato che al presente; e che la volontà miracolosa dei nostri grandi « anche dalla morte ha proseguito l' opera di redenzione, quasi sostituendo e compensando, con la potenza spirante ancóra delle loro gesta e delle loro parole, gli errori e le incertezze dei viventi ». — Nel secondo scritto, parlando di G. D'Annunzio, afferma che niun poeta è piú di lui lontano e nello stesso tempo piú vicino a D., poiché D. obbedisce a una concezione misurata, concentrata, severamente matematica e deistica, il D'A. a una concezione smisurata, diffusa, esteriore nella sua stessa interiorità, e genuinamente patriottica. Con tuttociò, niun poeta sorto dal quattordicesimo sec. a noi non è piú presso all' Alighieri del D'A., il quale ha avuto di ciò coscienza piena affermando di aver egli composto con la sua *Laus vitae* « il solo poema di vita totale, vera e propria rappresentazione di anima e corpo, che sia apparso in Italia dopo la *Comedia.* » Affermazione che gli imperiti, cioè la quasi totalità degli studiosi, non intesero, cadendo in un pietoso equivoco, e accusando il D'A. di eguagliarsi o a dirittura di anteporsi a D., all'Ariosto, al Tasso, dove egli invece intese soltanto di affermare che da D. in poi la letteratura ital. non aveva dato, prima del suo, un altro poema di valore internazionale, il quale fosse l' espressione della vita concreta, storica, sociale, civile, e, nel piú alto senso della parola, politica. Premesso questo, il B. mette in luce i ricorsi danteschi che si notano nella molteplice opera dannunziana, in relazione al pensiero civile e nazionale, con particolar riguardo alle finalità per le quali oggi la Patria nostra combatte: e la ricerca è fatta con amore e con studio degni. (212)

BRUNI LEONARDO. — Cfr. il no. 140.

CAMILLI A. — *Spiegazioni e commenti ai versi del « Purgatorio » dantesco* V, 112-113; 135-136. (In *Arch. f. das Studium d. neueren Spr. n. Lit.,* 133, 1-2). (213)

CARDUCCI GIOSUE. — Cfr. il no. 175.

CARPENTER BOYD W. — *Dante and Boetius.* (In *Transaction of the R. Soc. of Liter. of the United Kingdom,* ser. 2ª, vol. 35°, pp. 101). (214)

CARROZZA FRANCESCO. — *Divagazioni dantesche: La salita al primo cielo.* (Nel *Fanf. d. dom.*, XXXVIII, 7).

A *Par.*, II, 23-26. (215)

CECCO D'ASCOLI. — Vedi STABILI FRANCESCO.

CESARI ANTONIO. — *Scritti danteschi bibliografici e filologici, raccolti ora per la prima volta e con documenti inediti illustrati per cura di Giuseppe Guidetti.* Reggio Em., tip. Collezione stor. letter., 1917, 16°, pp. XXIV-316, ritr.

Fa parte della racc. di *Opere min.* del Cesari, vol. VII. (216)

CHIAPPELLI ALESSANDRO. — *Dante, la giustizia e la guerra.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 27).

Agli occhi di D. il mutevole corso della storia tende necessariamente verso un equilibrio finale, verso una pacifica composizione delle discordie, che non annulla la benefica varietà delle genti, sí le compone nella forma della universale giustizia e nell'unità del diritto, fondamento e fine d' ogni ordinamento politico, e insieme sintesi grande della storia del mondo. (217)

CHOSSAT MARCEL. — *Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant.* (Nella *Riv. de philos.,* XIV, 6-7).

Non si occupa delle relazioni fra il Maestro Brabantino e D., ma indaga il Sigieri della storia, che solamente lo interessa. Ma questo appunto, nota il Cosmo (*Gior. st. d. Lett. it.,* LXVII, 402) risolve il velame del sillogizzator d' invidiosi veri, e « ci consente di ricostruirne la figura e sentirne tutta la maravigliosa bellezza ». E pur questa volta le indagini storiche « diventano la piú efficace propedeutica alle ricostruzioni estetiche. Perché D. fu un conoscitore profondo come della vita cosí della filosofia, ch' è pur vita, del suo tempo ». (218)

CIAFARDINI EMANUELE. — *Il capitolo VIII della « Vita nuova ».* (In *Riv. d'It.,* ott. 1915, p. 527).

L' amore ricordato nel primo sonetto, l'amore che piange « in forma vera », è il Dio di Amore in persona, e la « indiffinita persona » alla quale D. rivolge la parola nel sec. sonetto, è B. L' ottavo verso del primo sonetto è da leggere « in gentil donna sovra de l'onore », come ha il Barbi, e non altrimenti. (219)

CIAN VITTORIO. — *Dante e la guerra.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 36).

Nessun dubbio che tra i nobili sogni e le radiose utopie rampollanti dal suo vasto intelletto e dal fervido cuore D. accarezzasse anche il sogno utopistico della pace universale: nonpertanto egli non si contraddiceva quando nel *Conv.* esaltava la « dolce natura in signoreggiando », e « forte in sostenendo », e « sottile in acquistando » della « gente latina », o quando affermava che la « forza » era stata « cagione strumentale » della potenza provvidenziale di Roma. Nel *Conv.* appunto (4, 5), ove alle gesta guerresche de' Romani assegnava una inspirazione ed origine sacra, è in germe l' apoteosi solenne che di tutta la civiltà, e quindi anco dell' armi vittoriose di Roma, D. ci offrirà nella *Mon.* (2, 9) e soprattutto nel 6° Canto del *Par.,* dove con efficacia stupenda di sintesi epico-storica sono come incise nel bronzo le conquiste di Roma, raffigurate in tanti voli fulminei dell' aquila gloriosa. Ma pure nel Cielo di Marte egli glorifica le anime luminose dei pii guerrieri della fede; e altri guerrieri, altri eroi imagina di incontrare nel superiore Cielo di Giove, quelli, cioè, che consacrava la spada alla causa della giustizia, nomi illustri balzati alla sua fantasía e splendenti nei suoi ternarii immortali dalla storia e dalla leggenda. Forse un principe guerriero era anche, nella mente del Poeta, il Veltro, tanto terribile cacciator della « lupa » da farla « morir con doglia »: ond' è chiaro che la profezia fondamentale del Poema è profezia di guerra, e sia pur d'una guerra volta a compiere un' opera di provvidenziale liberazione morale, politica e religiosa. Il reduce dalle cavallate guelfe e da Campaldino, colui che pur deplorava le sanguinose zuffe civili e le maladette discordie, considerava inevitabile e necessaria la guerra combattuta a propagare la fede e la civiltà, a fiaccar le malefiche forze minaccianti la vita sociale. Certo è che se potesse rivivere oggi, D. s' inchinerebbe reverente dinanzi alla tragica grandiosità e alla nobiltà della nostra guerra; egli, l'amatore dell' « Italia bella », l' araldo nei secoli de' suoi « termini sacri »; egli, il Cantore della rettitu-

dine, l'ammiratore audace d'ogni cosa nobile e grande, scaglierebbe i fulmini della sua Musa vinta contro i malvagi suscitatori dell'immane conflitto odierno e contro i loro complici, e intonerebbe, osannando, il suo augurale peana agli Eroi combattenti per la causa della umanità e della giustizia. (220)

CIPPICO ANTONIO. — *L'Adriatico e Dante.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 70).

A proposito dei famosi versi del IX *Inf.* sul « Quarnaro ». Se D. « avesse veramente navigato, in carne e in ossa, oltre Pola e Fiume e il mar Liburnico lunghesso la costa orientale del golfo di Venezia, non avrebbe scritto quei versi »; perché « in Arbe, e a Zara, e a Sebènico, e a Traú, e a Spàlato e in altri municipii della Dalmazia si sarebbe, sí, imbattuto in militi e marinai e còmiti di Venezia, ma vi avrebbe trovato anche libere e fiere cittadinanze italiane, che parecchi anni prima ch'egli fosse nato a Fiorenza, avevano già fissati i loro civici statuti in volumi di lingua italiana e di romana e veneta sapienza ». Intepetrare oggi, cosí, « nella luce della irrefutabile storia, i due versi di D.... non è mancare alla religione per il Poeta della nostra gente: è vedere con ispirito di verità nella sua magnanimità immortale d'italiano e di poeta ». (221)

COCCHIA ENRICO. — *L'elemento osco nella Campania, e la tomba di Virgilio.* (Negli *Atti d. Acc. di arch., lett. e b. Ar.,* Napoli, 1915).

Interessante anche pe' nostri studii. (222)

COCHIN HENRY. — *Le jubilé de Dante Alighieri et la Saint Siège apostolique.* (In *Le Correspondant,* 25 apr. 1917).

A proposito del breve pontefìcio all'Arciv. di Ravenna (28 ott. 1914) intorno alle future onoranze dantesche del '21. (223)

— — Cfr. il no. 193.

COMELLO EVASIO. — *Matelda.* (Ne *Il carattere,* Sarno, dic. 1917).

In continuaz. (224)

COMMEMORAZIONE *di Francesco De Sanctis nel primo centenario della nascita.* Napoli, tip. F. Giuntini e figli, 1917, 4°, pp. 95, ritr.

Per cura dell'Ateneo napolitano. — Tra altro: *Tre lezioni di F. De Sanctis: Giulietta e Romeo; La rappresentazione del brutto nella « Divina Commedia »; La « Vita solitaria » del Leopardi.* (225)

COSMO UMBERTO. — *Rassegna francescana.* (Nel *Gior. st. di Lett. it.,* LXVII, 392).

Si parla di L. Oliger, *Expositio Regulae ff. Minor. Auctore A. Clareno;* Barth. de Pisa, *De conform. vitae b. Franc. ad vitam Dom. Jesu,* vol. 2°; Matt. de Aquasparta, *Quaest. de Christo;* M. Chossat, *S. Thomas d'Aq. et Siger de Brabant.* — Cfr. il no. 218. (226)

CRESCINI VINCENZO. — *Il « pianto » in morte di re Manfredi.* (In *Literaturbl. f. Germ. u. Rom. Philol.,* XXXV, 12).

A proposito della nuova ediz. procurata dal Bertoni in *Romania,* XLIII, 167-176). (227)

CRISPOLTI FILIPPO. — *Dante e la nostra guerra.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, pp. 49).

D. presiedette alla formazione della nostra coscienza politica quando nel sec. passato nacquero le lotte per l'indipendenza italiana. Né a ciò fu di ostacolo il concetto ch'egli poté aver della patria diverso dal nostro, né il suo pensiero politico. Lo sdegno del Poeta per le interne discordie, il suo sospiro per la libertà, il dolore per l'esilio, le invettive e le invocazioni alla terra natale che lo aveva esiliato, la potenza dei sentimenti civici e degli interessamenti politici, la passione per la giustizia publica; tutto questo « con energía di pensiero e di parola da uomo per cui la poesia è azione pertinace e invitta, dava agli Italiani l'esempio di quel che piú era mancato loro, cioè del carattere ferreo di cittadini; indicava ad essi i mali principali che, spesso per loro colpa, l'Italia aveva

patito, e li chiamava non solo al desiderio, ma all' opera della rivendicazione. » Per questo, la trasformazione di D. in « vindice della Patria » non era un artificio, sibbene « un giusto apprezzamento della volontà di lui ». — Da molti anni gli Italiani delle terre irredente traevano dal Poeta, conchiude il C., « gli insegnamenti e le speranze della riscossa: ma oggi, che per le armi e la concordia italiana il loro vóto si sta adempiendo, bisogna che gli auspici danteschi siano presi con vista piú piena e piú larga di quella che adoperarono i nostri padri nelle prime imprese dell'indipendenza ». In quelle, nota il C., s' infiltrarono i partiti, « ed essi cercarono sovente, a proprio conforto, piuttosto il D. ghibellino che il D. intero ». Nella impresa presente i partiti sono scomparsi; tutta l' Italia concorde vi concorre col braccio e col cuore, e quando il paese nostro non è scisso, vuol dir che prevale ne' suoi atti « quella grandissima maggioranza del suo popolo per la quale l' italianità consiste in tutte le tradizioni che del paese nostro hanno fatto il primo de' paesi cristiani ». Di qui, sec. il C., la necessità di cercare, nella pensosa ora presente, le aspirazioni per la guerra e per la successiva pace. « Cosí D. cattolico, ossia D. nella sua interezza, ci guiderà nell' ora sanguinosa che traversiamo, e in quelle pacifiche che succederanno ». — Publ. già nel *VI Centen. dant.* (228)

CROCE BENEDETTO. — *Le lezioni di letteratura di Francesco De Sanctis, dal 1839 al 1848.* (Ne *La Critica*, XVI, 2).

I generi letter.; il genere narrativo. — Interessante il riassunto delle lezioni sul Poema dantesco. (229)

D'ANNUNZIO GABRIELE. — Cfr. il no. 212.

DANTE *e la guerra.* Roma, (Napoli, Richter e C.), 1917, 8°, fig. pp. 124.

Forma i fasc. 6-9, an. II, del *Nuovo Convito;* e contiene i segg. scritti, dei quali si dà notizia ai loro luoghi in questa *Bibliografia:* Maria Del Vasto Celano, *Il mònito di D.;* Emanuele Sella, *L'universale politico di D.;* P. Boselli, *Proclama agli Italiani;* G. L. Passerini, *Ricordi danteschi nel Trentino e nella Venezia Giulia;* Luigi Luzzatti; *D. e la patria;* Enrico Salvadori, *Pace e guerra in D.;* Alessandro Chiappelli, *D., la Giustizia e la guerra;* Teresa Venuti, *D., profeta. D. nei poeti inglesi;* Antonio Rizzuti, *D. nelle terre irredente;* Corrado Ricci, *La virtú d'un libro;* Vittorio Cian, *D. e la guerra;* Giuseppe De Lorenzo, *D. ed Ulisse;* Francesco Ruffini, *D. e la guerra;* Giovanni Faldella, *D. fattore della Patria;* Pietro Pillepich, *D. e gli Irredenti;* Nicola Zingarelli, *Male arti di guerra;* Vittorio Rossi, *La perpetuità di D.;* Francesco Orestano, *D. e la nazionalità italiana;* Filippo Crispolti, *D. e la nostra guerra;* Filippo Ermini, *La battaglia di Montecatini e la guerra punitiva nel pensiero di D.;* Antonio Brunet, *D. nel pensiero del Risorgimento italiano. D. e la guerra nell'opera di Gabriele D'Annunzio;* Antonio Restori, *Un utile confronto;* I. P. Capozzi, *D. ed il primato italico nella federazione europea;* Isidoro Del Lungo, *Ai profughi dàlmati;* Antonio Cippico, *L'Adriatico e D.;* Elena Bacalogu, *D. e Traiano;* Francesco Erede, *Il sogno italico di D.;* Antonio Renda, *D. e l'educazione nazionale;* E. G. Parodi, *D. poeta nazionale;* Charles Doudelet, *D. giustiziere;* Alfredo Galletti, *L' idea imperiale e la guerra;* Constant Zarian, *Dante;* Antonio Agresti, *D. esoterico e politico secondo Gabriele Rossetti;* Paolo Orano, *Per un mausoleo di D. a Roma;* Giulio Salvadori, *Canto popolare di guerra;* Emanuele Sella, *La Religione di D. negli anni di guerra.* — Illustrazioni: Effigie di D. dal monumento dello Zocchi a Trento; Disegni e fregi di C. Doudelet; Composizioni del Botticelli per la *Divina Commedia;* Riproduzioni di monumenti e paesaggi danteschi. — Cfr. *N. Giorn. d.*, I, 112. (230)

DAZZI M. T. — *La fama del Mussato.* (Nella *Riv. d. It.,* 1916, p. 99).

Del Mussato, che lo superò per la forma e l' eleganza del suo stile lat., D. conobbe le opere e forse la persona; certo lo ammirò e venerò Gio. Del Virgilio. (231)

DEGLI UBERTI FAZIO. — Cfr. il no. 243.

DEJOB C. — *La félicité céleste dans la « Divine Comédie »*. (Nel *Bull. italien*, XVI, 1 segg.). (232)

DE LAFONTAINE H. C. — *Dante and War*. London, Constable, 1916, 8°. (233)

DEL LUNGO ISIDORO. — *Dante e la Dalmazia: ai Profughi dàlmati*. (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 69).

È una lettera ai profughi della Dalmazia, che pregarono il Del Lungo di scrivere qualche linea a proposito dei « termini » d'Italia, segnati da D. nel IX *Inf.* Dice che « della dantesca confinazione della Patria al Quarnaro non dobbiamo noi, che propugnamo l'italianità della Dalmazia, sdegnarci piú di quel che facesse il Tommaseo, che se ne sdegnò sol per ischerzo, e, anche lasciandola passare geograficamente », ne rigettava nel 1837, scrivendo a Cesare Cantú, « come assurda e inconsistente la conseguenza che altri volesse argomentare contro la italianità della terra dove egli era *nato italiano da sudditi veneti*, e dalla quale non istaccò mai il suo cuore ». (234)

— — *Di retro a Ostiense e a Taddeo*. (Nel *Fanf. d. dom.*, XXX, 19, 28).

Narra il fatto di un povero prete, mess. Giovanni del fu Bindo, rettore di Santo Stefano di Pozzolatico, che nel nov. del 1302, davanti al notaio ser Biagio Boccadibue, prendeva a prestito da Cecchino de' Bardi 50 fior. d'oro per poter solvere un debito di 25 lire di fior. picc. al vescovo di Firenze messer Lottieri della Tosa, e pagare a Bonaccorso Boscoli un esemplare della *Somma* dell' Ostiense, cioè il commento di Decretali fatto da Enrico vesc. di Ostia, al quale allude D. nel v. 83 del XII di *Par.* Fatto non molto singolare in sé, veramente: ma piuttosto interessante per le molte cautele di che il prudente ser Boccadibue volle tutelato il credito di Cecchino Bardi, e per le conseguenze che il Del Lungo ne trae, a commento della prima parte del verso dantesco. Quanto all' ultima parte si sa che invece che il medico fior. Taddeo d'Alderotto, altri hanno voluto ravvisarvi il ricordo di Taddeo Pepoli celebrato legista e poi signore di Bologna. Al Del Lungo pare da preferirsi la vecchia interpretazione, e ragionevolmente; Taddeo Pepoli non si conventò legista se non nel 1320, e il Taddeo dantesco vuol esser nome di vecchia fama, coordinabile per ciò a quel dell' Ostiense. « Nella qual coordinazione bene, cioè a parità di titoli, si accoppiano i nomi del legista ecclesiastico e del medico celeberrimo, fioriti ambedue nel sec. XIII ». È il testo di tutta la terzina che vuole indicati non due legisti, con la superflua e illusiva distinzione del canonista e del civilista, sibbene un legista e un medico: e acutamente il Del Lungo riconosce in questi versi un riflesso di quel « piú largo quadro della universale mondanità », che è rappresentato nei versi 4-9 del Canto precedente. (235)

DEL LUNGO ISIDORO. — *Parole prolusive alla « Lectura Dantis », 23 dec. 1915*. (In A. LINACHER, *Il Canto XVII dell'Inf.* Firenze, 1917, p. 3).

Cfr. il no. 65 e *N. Gior. dant.*, I, p. 187. (236)

DE LORENZO G. — *Dante ed Ulisse*. (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, pp. 38). (237)

DEL VASTO CELANO MARIA. — *Il mònito di Dante*. (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 5).

« Dal pensiero di D. scaturisce per noi italiani e per tutti i popoli un insegnamento che dalle attuali vicende trae una spaventosa conferma: che, cioè, le dottrine di un amor di patria male inteso, vale a dire fondato su torbidi disegni di egemonía e di violenza, e contro la parola del Dio che fu quello di D., sono colpe che si scontano, errori che trascinano un popolo, e talvolta una civiltà, verso l'annientamento. Tale il mònito che si eleva vivo ed attuale, dopo tanti secoli, dalla visione dell'Alighieri, e in esso si compendia ogni altra sapienza civile dell' opera sua ». (238)

DE RUBERTIS A. — *Pietro Fraticelli*. (Ne *La Rass. naz.*, XXXVII, fasc. di ott.). (239)

DE SANCTIS FRANCESCO. — *La rappresentazione del brutto nella « Divina Commedia ».* (In *Commemoraz. di Fr. De Sanctis,* Napoli, 1917). (240)

DOBELLI AUSONIO. — *Il pensiero di Dante: antologia per le scuole medie superiori.* Rocca S. Casciano, L. Cappelli, edit., 1914, 8°, pp. 568-(1).

Annunzio sfavorev. di G. Lorenzi, nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXIV, 111. (241)

D'OVIDIO FRANCESCO. — *Benvenuto da Imola e la leggenda virgiliana.* (Negli *Atti d. Acc. di arch. lett. e b. arti,* di Napoli, n. serie, 4, parte 1ª).

Mette in evidenza alcuni luoghi del comento benvenutiano relativi a Virgilio indovino o mago. (242)

DUHEM P. — *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* Paris, Libr. Hermann, 1916, 16°.

Nel cap. X, ove si tratta dell'astronomia ital. nel medio evo, l'A. parla di D., e dà una nuova interpretazione astronomica dei vv. 145-148 di *Par.* XXVII, confutata energicamente da O. Zanotti Bianco in *Att. d. Acc. delle scienze*, di Torino, LII, 5-6. — Vedi il no. 349 di questa *Bibl.* (243)

ERCOLE FRANCESCO. — *Il sogno italico di Dante.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 72).

Esposto come, secondo D., una divina predestinazione, ben piú che una propria forza o virtú semplicemente naturale, conducesse il popolo romano a una mèta assegnatagli dalla Provvidenza, cioè all' Impero universale (la cui missione era quella di cooperare direttamente con Cristo, mediante l'Imperatore, alla salute del genere umano); esposto, in modo sintetico e sommario, ma ben chiaramente, come e in che senso, senza l' Impero, l' umanità, sec. D., non sarebbe stata redenta dagli effetti del peccato originale, l' E., con filato ragionamento, dimostra che la restaurazione della Monarchia universale avrebbe manifestamente presupposto, non soltanto l' abolizione del potere temporale del Pontefice con tutte le sue conseguenze, ma anche, e insieme, la modificazione della nazione italiana o latina. Anche la « dispersio » del Regno italico era una delle deplorevoli, anzi la piú deplorevole, conseguenza della donazione costantiniana, sí che annullare gli effetti di questa equivaleva a ripristinar quella. L'Impero inoltre non sarebbe stato restaurato se non a patto che l' Italia, cessando di esser teatro di continue lotte fraterne e di trionfanti tirannidi, diventasse tutta quanta la terra della giustizia e della pace, mediante quella « vicenda e fratellanza fra le circonvicine cittadi » che appunto, per mezzo del Regnó, si attua e si perpetua. Il « messo di Dio », il Salvatore della cristianità, il debellatore della « fuia » e del « gigante », avrebbe dunque dovuto essere, non a parole ma di fatto, innanzi tutto il Re della ricongiunta nazione italiana. Né a caso il « Veltro » è prima di tutto annunziato come salute « di quell' umile Italia.... Per cui morí la vergine Camilla Eurialo e Turno e Niso di ferute », poi sarà cacciatore della lupa, « finché l'avrà rimessa nell'Inferno, Là onde invidia prima dipartilla ». Due diverse missioni, se pur concomitanti e correlative, ha l' imperiale veltro di D.: una nazionale e italiana, l' altra internazionale o universale; ma questa solo possibile a compiersi se sarà assolto la prima; cioè a dire: l' Imperatore potrà rimetter la cupidigia là donde invidia prima la dipartí, quando avrà potuto riunire le sparse italiche membra nel nome di quella Roma che è pur sempre il *commune principium* della *civilitas* italiana o latina. In somma: l' Imperatore sarà davvero il Monarca universale, quando si troverà veramente nella condizione di posseder tutto e di nulla dover desiderare: ma egli non potrà estendere di fatto il proprio governo sul mondo, se non lo potrà esercitare nel nome di quella Nazione alla quale Dio ha riservato il dominio del mondo. « La salute che l' Italia attende dal Veltro e che il Veltro le recherà prima di cacciare la lupa di volta in volta, sarà dunque la sua unifica-

zione politica ». Né importa molto o poco che D. abbia potuto un tratto credere o sperare l' atteso liberatore nel tedesco Arrigo, nell' eletto da un collegio di elettori tedeschi: egli infatti agli occhi del Poeta non era il re de' Germani, sibbene il re degli Italiani: tanto, che la maggior colpa, secondo D., de' predecessori di lui, fu, appunto, quella di aver trascurato la lor missione italiana, di essersi cioè considerati assai piú re de' Tedeshi che degli Italiani. « La missione universale è in fatti sempre concepita da D., conclude l' E., in un rapporto di dipendenza dalla missione nazionale. È soltanto assolvendo questa che l' Imperatore può mettersi in grado di assolvere quella. Per ciò, se Rodolfo siede nella valletta del *Purg.* (VII, 92 segg.) *in sembiante D' aver negletto ciò che far dovea,* non è tanto per non aver cacciato dal mondo la cupidigia, quanto per non avere, potendolo, *sanato le piaghe che hanno Italia morta,* cioè, per non avere *inforcati gli arcioni* riconducendola a unità. » S' egli avesse fatto questo soprattutto e innanzi tutto, avrebbe poi, a capo della nazione italiana e nel nome di essa, conquistato il mondo, come già l'avean conquistato « de iure » i diretti predecessori degli Italiani, e cosí avrebbe, mercé la monarchia universale, vinta e cacciata la lupa. La felicità del genere umano dipende dunque dalla felicità degli Italiani, e la salute universale non è che un corollario della salute d' Italia. La quale è cosí da D. sognata, nell' Impero in ipotesi ripristinata, come la terra della giustizia, della pace e della libertà morale: come la terra donde la giustizia, la pace e la libertà si irraggeranno irresistibili su tutte le altre terre cristiane. — Queste pagg., avverte l'A., non son altro che un sunto delle conclusioni alle quali egli è giunto in lavori piú ampi, nei quali si può trovare la piena e conveniente dimostrazione e documentazione di quanto qui ha sol potuto rapidamente accennare. Cfr. *L' unità polit. naz. ital. e l' Impero nel pensiero di D.* (in *Arch. st. it.,* 1917, I); *Studi sulla dottrina polit. e sul diritto pubbl. di Bartolo.* I. *Impero univ. e Stati partic.,* (nella *Riv. ital. di sc. giurid.,* 1917, gen.); e siamo lieti di annunziar pross. la pubbl. di un altro studio dell' operoso e dotto A., *La genesi del pensiero polit. di D.* (244)

ERMINI FILIPPO. — *La battaglia di Montecatini e la guerra punitiva nel pensiero di Dante.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 51).

Nell'epistola all' « alto Arrigo » D. aveva consigliato l' Imperatore a tôr gli indugi e ad affrettar colle armi la liberazione dei popoli e l' avvento della giustizia: in quella a' Fiorentini presagiva i tristi effetti del conflitto per la potestà imperiale e i ribelli di Cesare, e a maggior terrore de'suoi conterranei notava che la punizione de' loro falli doveva esser vicina, né la tarda penitenza l'avrebbe potuta stornare. « Sera poenitentia veniae genitiva non erit. » Parole gravi, « di speranza e di audacia, sfuggite dal labbro del grande Esule in quegli anni fugaci di rinnovamento, quando l'Imperatore infortunato aveva, con la sua discesa in Italia, ridestato gli animi dei Ghibellini e dei monarchisti ». Quel che avvenne poco appresso, e come per la morte di Arrigo cadessero le speranze del Poeta, è noto. Ma le delusioni non eran compinte: e il pensiero delle armi punitive a vantaggio del diritto si riaffacciò al pensiero di D. circa il 1318, quando i Guelfi, lasciata passar la buona occasione, subivano dappertutto rovesci notevoli. Uguccione della Faggiuola, con gli aiuti di Cangrande e degli amici toscani, molestava acerbamente Siena, Pistoia e Sanminiato, e minacciava Firenze. La prova decisiva delle armi tra Guelfi e Angioini e Ghibellini, già partigiani del morto Imperatore, si preparava: e ne seguí infatti, il 29 agos. del '19, quella battaglia di Montecatini che segnò il trionfo di Uguccione e la disfatta de' Guelfi, in cui Enrico VII parve vendicato. D., che forse per l' ultima volta riaprí l' animo alla speranza, scorgeva nella rotta di Montecatini i presagi compinti, l' avvenimento che dava sanzione al diritto violato. Un cenno di ciò è nell' episodio di Bonagiunta che il Poeta ritrova nel *Purg.* (XXIV, 37 segg.) e che gli è indicato da Forese. « Se nel mio mormorar prendesti errore, Dichiareranti ancor le cose vere ». La realtà storica dunque avrebbe desiderato la verità su quello che era stato fino allora oscuro presagio. « D. giunto in Lucca, e quivi accolto dai Fondora poco prima della battaglia di

Montecatini, aveva veduto da quella specola con occhio ammirato gli eventi, e aveva palpitato di soddisfazione al compiersi di quella guerra punitiva. Poco dopo, gli cadeva sopra la condanna di Ranieri d'Orvieto,... e attribuendo i vani effetti di quella lotta di giustizia all'iniquità degli uomini del suo partito, che con le colpe avevano interrotto il disegno di Dio, riprendeva dolorando.... la via dell'esilio ». Tale nel concetto di D. la punizione per mezzo delle armi, « poiché ne' movimenti umani egli notava, come Agostino e come Lattanzio, la mano d'un' invisibile provvidenza, che distribuiva premi e gastighi. Se il divino Poeta vivesse ora, non è dubbio nel presente conflitto delle Nazioni da qual parte scorgerebbe il diritto e la giustizia, e contro chi lancerebbe gli strali della sua profezia ». (245)

EUCHERIO [SANT']. — Cfr. il no. 271.

FALDELLA GIOVANNI. — *Dante fattore della patria.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 40).

Lettera alla direzione del *Nuovo Convito.* (246)

FEDELE S. — *La dottrina delle virtù morali e della giustizia da Aristotele a s. Tommaso.* (Nella *Riv. intern. di sc. soc. ecc.*, 1916, 2 e 3).

Può esser utilmente consultato dai dantisti. (247)

FEDERN KARL. — *Dante und seine Zeit. Zweite neubearb. Aufl.* Leipzig, Kröner, 1915, 8°.

Recens. di B. Wiese, in *Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprach.*, CXXXV, 1-2. (248)

FIDUCIA. — *Il buon uso del tempo nella « Divina Commedia ».* (Nel *Fanf. d. dom.*, XXXVIII, 16). (249)

FLAMINI FRANCESCO. — *Avviamento allo studio della « Divina Commedia ».* Livorno, Raff. Giusti, edit., 1916, 16°, pp. x-125.

Quarta ediz. riveduta e accresciuta di questo noto manualetto, che contiene in fine una utile appendice bibliografica: *Sussidi per lo studio della « Commedia ».* (250)

FLAMINI FRANCESCO. — *Il Canto di Pier Damiano: saggio d'esegèsi dantesca.* (Ne *La Rass.*, XXIV, 409).

Buone osservazioni. Circa la questione di P. Damiano, se cioè l'anima del Santo, parlando a D., intenda solo dire di sé, o dirimere la confusione che si faceva fra lui e Pietro degli Onesti, il Fl., e fa bene, sta per la seconda ipotesi. *Fu* (poiché la questione sta tutta qui, se, cioè, D. scrisse *fu* o *fui*) era antic. comunissima apocope per *fui*: quindi, se anco D. avesse nell'autografo scritto *fu*, con intenzione di usare la terza persona, ben potrebbero i primi copisti aver creduto d'interpretar nettamente la parola, dandole il peso di *fui*, e avere per ciò sostituito, come si vede nel maggior numero di codd., la seconda forma all'altra. (251)

— — *Il significato e il fine della « Divina Commedia ».* Livorno, Raff. Giusti, edit., 1916, 16°, pp. XVIII-328.

È, con titolo un po' diverso, la seconda ediz. riveduta e ampliata, della nota opera flaminiana. Questo vol. esamina l'azione fittizia della *Comedia*: 1. *Sulla terra abitata*; 2. *Nelle viscere della terra*; 3. *Dalle falde del monte Edenico all'Empireo.* – Attendiamo che l'opera sia compiuta, per darne quell'ampio e franco giudizio che essa, co' suoi molti pregi e coi suoi difetti, si merita. (252)

— — *Il significato e il fine della « Divina Commedia ».* Livorno, Raff. Giusti, 1916, 16°, pp. VIII-318,

È il secondo vol. della surricordata opera del Fl. L'ultimo, che tratterà del senso anagogico del Poema, del suo fine supremo, ecc. è promesso prossimamente. In questo, la materia è distribuita in sei capp., e cioè: 1. *I fondamenti etici dell'allegoria: a)* il cammino alla selva e l'impedimento; 2. *b)* la diatesi viziosa secondo la figurazione dantesca; 3. *c)* la cura divina e le guide provvidenziali; 4. *La scena dell'azione verace: a)* L'abisso della malizia o diatesi viziosa; 5. *b)* L'altezza della giustizia e della gloria; 6. *L'azione verace:* Il moto spirituale fino all'« ultima Salute ». (253)

FLAMINI FRANCESCO. — *Studi sul « Canzoniere » di Dante, con nuove indagini di M. Barbi.* (Ne *La Rass.*, XXIV, 52).

Notevole recensione del notevolissimo volume di studi sul *Canzoniere*, publ. dal B. (Fir., Sansoni, 1915) in servizio dell' ediz. naz. delle Opp. di D. Cfr. il no. 22. (254)

— — *Una lettera del Pascoli e i suoi « Studi » su Dante.* (Ne *La Rass.*, XXIV, 244).

La lettera risguarda il Fl. e i suoi *Significati reconditi*, in relazione col sistema ermeneutico pascoliano. (255)

— — *Un problema d' ermeneutica dantesca: Che bestia era la lonza?* (Ne *La Rass.*, XXIV, 94).

Il co. Fr. Cipolla, negli *Atti dell' Istit. ven.* (vol. VIII d. 7ª serie, p. 226), aveva già indicato ai dantisti un antichissimo ricordo della lonza nella vita di s. Ranieri scritta da fra Benincasa, ove è detto che il Santo, avviandosi verso il Tabor, si vide davanti a un tratto due iene che il volgo chiama lonze *(lonzas)* le quali, come si crede, son generate d'un leopardo e d'una leonessa, o d'un leone e d'una leoparda. Son piú veloci e audaci del leone: e se veggono uomini, di súbito, senza alcuna téma, li assalgono e li sbranano. Ma alla inattesa vista non si smarrí il Santo, alle cui parole mansuete le bestie, abbassando il capo e muovendo la coda, gli fecer festa e lasciaron ch' egli seguisse sua via e attingesse il « monte di Dio ». Grande analogia vede il Fl. fra questo fatto accaduto a Ranieri e la condizione in cui D. finge di trovarsi nel « gran deserto »: e senza affermare o negare ch' egli abbia conosciuto la biografia del Santo patrono di Pisa, ritiene il passo di quella biografia « notevolissimo, nonostante quell' identificazione della lonza del popolo con la iena dei dotti, che non ha ombra di fondamento (si pensi alla pelle niente affatto screziata di quest'ultima fiera), ma si spiega con le mille e una favola che ebbero corso nell' antichità e nel medio evo sul conto della iena, fra le quali anche quel del terrore ch' essa incuterebbe, in ispecial modo alla pantera (Plinio, *Hist.*, 28, 27; Bellovacense, *Spec. nat.*, 19, 99) ». Sappiamo dunque da fra Benincasa che nella prima metà del dodicesimo sec. il vocab. *lonza* correva fra il popolo, a designare una belva piú veloce e audace del leone, che si teneva particolarmente avversa e nociva all' uomo, e riguardavasi generata da un leopardo con una leonessa o da un leone con la femina del leopardo. È questa la lonza dantesca? Il Fl. non esita ad affermare che è questa, citando a conforto, tra altro, un luogo di Alberto Magno (*De anim.*, 1, 1), sfuggito finora agli studiosi, donde risulta che gli antichi dettero il nome di *lonza* a quella terza specie di fiera, ibrida tra il leopardo e il leone, che i dotti e il popolo credettero esistere accanto al leopardo, genere ibrido fra il pardo e il leone. (256)

— — Cfr. no. 191.

FRADELETTO ANTONIO. — *L'anima di Dante.* (Ne *La Lett.*, 16, 5). (257)

FRATI LODOVICO. — *L' « Etica » di Aristotile volgarizzata da Taddeo di Alderotto.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.*, LXVIII, 192).

Interessa *Conv.*, I, 10. (258)

« FRIO DA PISA ». — *Dante soldato.* (Ne *La Lett.*, XVI, 4). (259)

FUMI LUIGI. — *Eretici e ribelli nell' Umbria.* Todi, Casa editr. « Atanòr », s. a., 16°, pp. 195.

Graziosa edizioncina e utile libro, che importa anco e da vicino agli studii nostri, riferendosi a' fatti svoltisi tra il 1320 e il 1330. Vi si accenna tra altro al famoso processo del 1319 per magíe contro il papa Giovanni XXII, e nel quale fu mescolato, come si sa, il nome di D. (260)

GALLETTI A. — *L' idea imperiale e la guerra.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 86).

D. aveva pensato il suo impero universale e il suo Imperatore, vicario di Dio perché gli uomini di buona volontà avesser

pace in terra; ma gli Imperatori che i po poli videro apparire, comete sanguinose, nel cielo della storia, furono Principi della violenza e della rapacia, e volsero l'animo e l'armi alla conquista di ciò che si pesa e si palpa, si froda e si vende, e desiderarono il mondo come un frutto per la loro sede. D. ammoniva: si disgiunga l'autorità temporale dalla spirituale, la spada dal pastorale, e gli uomini torneranno al Vangelo e a' suoi precetti divini. Ma due secoli dopo si levò Lutero che, in odio a Roma, disse a' Principi mondani: siate voi gli arbitri della guerra e del culto; poi nel canto religioso rivolto alle plebi intonò le famose parole: Ci perseguitino, ci uccidano, ci tolgano tutto, purché ci resti l' impero: l'impero spirituale, egli pensava; ma il suo popolo intese di quello materiale, dello sterminato reame che si narra fosse mostrato da Satana al Nazzareno, nell'ora della tentazione. « Allora anche la Germania ebbe il suo *De Mon.*, e cento scrittori teorizzarono per lei la dottrina della pace teutonica sul mondo asservito. Quell' idea di pace ha generato la guerra che da tre anni allaga di sangue e riempie di scellerate violenze l' Europa ». (261)

GENTILI FERNANDA. — *Rapporti fra Michelangelo, Dante e Petrarca.* (Nella *Riv. d' It.*, XX, 4). (262)

GIANNITRAPANI LUIGI. — *Visioni del Casentino.* (Nella *Riv. mens. del Touring*, apr. 1917).

Illustrazioni di luoghi casentinensi: tra altro, Campaldino, la Verna, Romena, ecc. (263)

GIORDANO ANTONINO. — *La « Divina Commedia » esposta in tre quadri sinottici. 5ª edizione nuovamente riveduta.* Napoli, Luigi Pierro, editore, 1917, 16°, pp. (4), tre tav.

Nuove cure, apportate a questo lavoro dal diligente e operoso compilatore, fan piú complete queste tavole, l'uso delle quali riescirà cosí sempre piú caro e utile alle scuole. (264)

GRILLI ALFREDO. — *Note sui margini.* (Nel suo vol. *Pause del lettore*, Forlí, 1915, pp. 119 segg).

Intorno agli studi dant. di F. Torraca, riferentisi in gran parte a uomini e cose di quella terra di Romagna, della quale, « dopo la Toscana, nessun' altra », fra le regioni italiche, « occupa nel Poema cosí larga parte ». (265)

GUERRI DOMENICO. — *La disputa di Dante Alighieri con Cecco d'Ascoli sulla nobiltà.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.*, LXVI, 128).

Passando a traverso il pensiero dello Stabili, il pensiero di D. intorno alla nobiltà ha subíto due contaminazioni che il G. chiama « professionali »: in quanto cioè l'Ascolano, nel noto capitolo dell'*Acerba* (II, 10), ricongiunge la nobiltà spirituale a quella del sangue, e in quanto ne reca l' origine alle stelle. Non si può dire assolutamente che il quarto Trattato del *Conv.* sia una risposta allo Stabili in questa disputazione: ma è innegabile la vivacità polemica che anima tutta la trattazione dantesca. L'Alighieri « si trovava di fronte a un argomento che appassionava altri non meno di lui, e lottava di forza per aver ragione degli avversarii e dei loro pregiudizii; in particolar modo del pregiudizio astrologico, che, ammantato, come appariva, di scienza, era il piú insidioso e il piú nocivo ». (266)

GUIDETTI GIUSEPPE. - Cfr. il no. 216.

HAUVETTE HENRI. — *Les poèsies lyriques de Boccace, a propos de deux éditions recentes.* (Nel *Bull. ital.*, a. 1916, p. 30).

Tra le poesie che non appartengono al B. è, sec. l'H., da porre il celebre sonetto: *Dante Alighieri son, Minerva oscura*, stampato, come si sa, la prima volta, ma senza nome di autore, nella ediz. del Poema in Venezia 1477, non contenuto in alcun ms., e dato col nome del B. la prima volta nella stampa della *Comedia* del 1555. (267)

HOWARD ROLLIN PATCH. — *The Goddess Fortuna in the « Divine Co-*

medy ». (In *Ann. Rep. of the D. Soc.,* Cambridge, 1914).

(268)

IALLONGHI ERNESTO. — *Mons. A. Bartolini.* (In *Vita e pensiero,* 10 apr. 1916).

Cfr. il no. 199. (269)

JOHNSTON M. — *Dante's « Divina Commedia » and the medieval conception of the comedy.* (In *Mod. Lang. Review,* XI, 3).

(270)

LATINI BRUNETTO. — *I libri naturali del « Tesoro » emendati colla scorta de' codici, commentati ed illustrati da Guido Battelli, con due appendici e 18 incis.* Firenze, Succ. Le Monnier, (Soc. tip. fiorentina), 1917, 16° fig., pp. XVI-219-(1).

Nella collez. di *Scrittori ital. per la scuola e per la cultura.* — Della vasta compilazione di ser Brunetto, che nel volgarizzamento ital. è comunemente divisa in nove libri, laddove l'originale franc. è diviso in tre, il prof. B. offre raccolti e degnamente illustrati in questo volumetto maneggevole e nitido i tre soli che trattano della Terra e degli Animali. Seguono, in appendice, il Formulario tratto dagli scritti di s. Eucherio (S. Eucherii lugdun., *Formulae spiritalis intelligentiae*) utile alla conoscenza del significato simbolico che la mistica medievale attribuiva agli animali, e il *Mare amoroso* di ignoto dugentista, che « ci rivela quanta ricca mèsse di similitudini i poeti di quella età sapessero trarre dal mondo animalesco per la loro lirica ». Pel testo del Latini il B. si è servito della ediz. a stampa del Giamboni del 1533 e del cod. Laur. XLII, 19, donde deriva, tenendo presente il testo francese quale ci è offerto dall'Ashburn. 125, non senza ricorrere anche, all' occorrenza, ad altri mss., segnatamente all' ottimo Laurenz. XLII, 22: ne è venuto cosí un testo assai soddisfacente, purgato dai grossi errori e dai travisamenti de' copisti, che se, come osserva il diligente editore, potrà sembrare insufficiente ai filologi e agli eruditi, potrà sicuramente « bastare a chi si proponga di conoscere il pensiero di Brunetto e la dottrina di lui nella sua integrità originale. Nitide e utili le illustrazioni grafiche, rappresentanti animali reali o leggendarii, chiare, rapide, e sicure le note. Tutt' insieme un volumetto sostanzioso, elegante, di bella stampa, utilissimo alle persone cólte, e, in mano di un buon maestro, anche molto bene adatto alle scuole. (271)

LEVI ALESSANDRO. — *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini.* Bologna, Ditta Nicola Zanichelli, 1916, 16°.

Tra altro, nel cap. 4o: *Dante e Mazzini.*

(272)

LINACHER ARTURO. — *Il Canto XVII dell' « Inferno », con parole prolusive d'Isidoro Del Lungo alla « Lectura Dantis », 23 dic. 1915.* Firenze, R. Bemporad e figlio (E. Ariani), 1917, 16°, pp. 60.

Nella *Bibliotechina illustr. Bemporad per la gioventú, per i soldati, per il popolo.* — Sommario : *La frode; I Tedeschi lurchi* (cfr. *N. Giorn. d.,* I, 1); *I banchieri fiorentini; La difesa di Gerione.* (273)

MACAGGI G. — *Sonnino e Dante.* (Ne *L' Idea dem.,* 11 ag. 1917).

A proposito del noto discorso del S. al *Queen's Hall* di Londra. Cfr. il no. 330. (274)

MANETTI GIANNOZZO. — Cfr. il n. 140.

MANGIANTI GIORGIO. — *Manzoni, Tommaseo, Aleardi, Carducci, Verdi, Rossini, « assenti giustificati » dalle feste di Dante del 1865.* (Nel *Giorn. d'It.,* 30 ag. 1917).

Autografi inediti dall'Arch. com. di Firenze. — Cfr. *N. Giorn. d.,* I, 91. (275)

— — *Dante, i musicisti, i tragici e la Massonería.* (In *Giorn. d' It.,* 8 sett. 1917).

Lettere di G. Verdi, G. Rossini, E. Petrella, F. S. Mercadante, Ernesto Rossi ed

altri musicisti e artisti, al Gonfaloniere fiorentino per rifiutar di comporre sonate di occasione, o per altro, in ricorrenza del Centenario del '65. (276)

MANZONI ALESSANDRO. — Cfr. il no. 275.

MARIGO ARISTIDE. — *Cultura letteraria e preumanistica nelle maggiori enciclopedie del Dugento.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.,* LXVIII; 1-3).

Lo *Speculum* e il *Tresor.* (277)

MARIOTTI CANDIDO. —*Dante e santa Margherita da Cortona.* (Ne *L'Etruria,* XXVI, 18-21).

A proposito della questione se D. conobbe la *Leggenda* della Santa scritta da fr. Giunta Bevegnati, il M. confessa di non scorgere tra le opere di D. e la scrittura del frate le « manifeste relazioni » che altri vi scorge, avvertendo che, ove pur ve ne fossero, non sarebber tali da maravigliare, giacché di riscontri simili è facile trovarne, oltre che nella *Leggenda,* « in tutti i libri ascetici e mistici » di quel tempo. — Cfr. i ni. 197, 289 e 305. (278)

MISCIATELLI P. — *L'amore del Poeta nella « Vita nuova ».* (In *Confer. e prolus.,* IX, 7). (279)

MOLAIONI PIO. — *Mons. A. Bartolini.* (Nel *Giorn. d'It.,* 5 mar. 1916).

Cfr. il no. 198. (280)

MODIGLIANO ATTILIO. — *Il significato e le fonti del Canto XXV dell' « Inferno ».* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.,* 68, 1-2).

Buone osservaz. (281)

— — *Il Canto delle trasformazioni.* (In *Conf. e prolus.,* IX, 10).

Inf., XXV. (282)

MORSELLI E. — *Delitti e deliquenti sessuali nella « Divina Commedia. »* (Nell' *Archivio di antrop. crimin.* XXXVII, 2).

L' ottavo cerchio dell'*Inf.* (283)

MURATORI SANTI. — *La « Lectura Dantis » in Ravenna.* Ravenna, tip. Alighieri, 1917, gr. 8°, pp. IV.

Riprodotto in questo *N. Giorn. d.,* an. I, p. 145. (284)

NAHAPETIAN GABRIELE. — *Di un ritratto di Dante affrescato nella Chiesa di s. Croce in Gerusalemme.* (Nella *Rass. naz.,* 39, 1). (285)

NARDI BRUNO. — *Un frammento di cosmologia dantesca.* (Nella *Cult. filos.,* XI, 1).

A *Par.*, II; su le sfere celesti, le intelligenze motrici e le macchie lunari. — Perché D. si fa fornir da B., che nel Poema simboleggia il pensiero cristiano illuminato dalla fede, la spiegazione di un problema di scienza naturale? La risposta a questa domanda si trova, sec. il B., riflettendo che la soluzione del problema delle macchie lunari, cosí come è concepita da D. nel secondo Canto del *Par.,* implica e impegna tutto quanto un sistema di derivazione del molteplice dall'uno e di casualità nel mondo. Nel tracciar lo schema dell' edificio cosmico D. fa il piú largo uso di elementi e di dottrine arabiche e neo-platoniche: ma è pur noto lo sforzo che egli sostiene ad ogni momento, per appianare i contrasti fra quelle dottrine e il pensiero cattolico. « Ora, in seno a quelle dottrine neo-platoniche ed arabiche, assunte da lui come principii per la dimostrazione della sua nuova teorica intorno alle macchie lunari, si annidavano gravi errori contro la fede cristiana, dai quali bisognava in qualche modo purgarle, sostituendo a quegli errori le verità cristiane, come voleva Alberto Magno. » Il metter poi la suesposta dottrina in questo Canto sulle labbra di Beatrice, è conforme allo « stato generale proprio del Poeta », già dal B. posto in rilievo altrove (cfr. lo studio su *Sigieri di Brabante nella « D. C. »,* ecc. alle pp. 53 segg., e 67). (286)

Natali Giulio. — *Scrittori italiani antitedeschi.* Campobasso, Colitti, 1917, 16°.

Cerca, tra altro, i passi in cui si può ritrovar le traccie dell' antipatía di D. per « li tedeschi lurchi ». (287)

Neri Ferdinando. — « *Io son venuto al punto della rota* ». (Nel *Bull. italien,* XIV, 2).

Tratta di « un momento dell' arte dantesca fra la *Vita nuova* e la *Comedia* ». (288)

Nuti Mariano. — *Dante e s. Margherita da Cortona.* (Ne *L'Etruria,* XXVI, 11-17).

Cerca, senza nulla affermare, se D. abbia potuto « raffigurare Margherita in Lucía », e nota le « molte rispondenze di concetti e di immagini » che son tra la *Leggenda* della celebre Santa cortonese, scritta da fr. Giunta Bevegnati, e le *Rime* e la *Comedia* dantesca. — A questo proposito è utile ricordare che fr. Giunta scriveva dopo il 1297, anno della morte di Margherita, la quale era venuta a Cortona nel '72, e si vestí dell' abito dei penitenti nel '75. — Cfr. i ni. 197, 278 e 305. (289)

Orano Paolo. — *L' Urbe massima di Armando Braccini.* Roma, Formiggini, ed., 1917, in 4° fig.

Illustra, tra altro, in questo volume ricchissimo di riproduzioni grafiche e di tavole, il disegno di ricostruzione architettonica dell'Urbe massima, e di un monumento a Dante. — Cfr. Sella, *la Religione di D.*, ecc., nel fasc. *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 116. (290)

— — *Per un mausoleo di Dante: il barocco dantesco a Roma.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 91).

Son le pagg. che l'O. dedica a D. e all' analisi del barocco nell' arte dantesca, tratte dal vol. qui sopra citato. (291)

Orestano Francesco. — *Dante e la nazionalità italiana.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 47).

Dopo una tirata contro « il letterato italiano », che l'O. definisce « un ibrido curiosissimo », e contro al suo metodo di documentazione del pensiero nazionale, ecc., conclude ammonendo chi cerca la nazionalità in D. a non interrogare né le sue cognizioni geografiche né il suo pensiero politico. Egli avrebbe potuto non profferire una sola volta la parola *Italia,* e dire, come disse, le cose piú remote dal nostro concepimento moderno della *nazione* italiana, e tuttavia « egli avrebbe fatta, come ha fatta, l'Italia, nella sua vera sede: nel regno dello spirito ». D. è l' Italia, soggiunge l'O., « perché noi ancóra oggi possiamo sentire come egli sentiva, conformarci alle leggi del suo gusto, pensare nelle sue formule, esprimerci nella sua lingua, educarci al suo pensiero morale, vivere nel suo mondo interiore, come fosse il nostro. La realtà nazionale è tutta qui ». I letterati italiani hanno ricercato i varii cantastorie delle razze barbariche o quasi che popolano tuttodí il centro d' Europa e la Balcania, e, per omología, li hanno accostati a D. in prova delle nazionalità rispettive: e queste sono, conchiude l'O., « le allegre vendette dei concetti generali mal definiti: e qui il concetto mal definito è quello di nazionalità ». D. rimane unico, per fortuna: « e un popolo che ha per suo poeta D., è segnato, per ciò solo, da un singolare destino di grandezza e di gloria. » (292)

Pagine *geografiche della nostra guerra.* Roma, presso la Soc. geogr. ital., 1917, in 8°.

Si parla anche degli Slavini di Marco, cui accenna probabilmente D. in *Inf.* XII, 4 segg. (293)

Paoli Alessandro. – *Della parola « intenzione » per il significato che ha nel Canto XVIII del « Purgatorio ».* (Ne' *Rendic. dell' Istit. lomb.,* XLIX, 15).

A *Purg.* XVIII, 23. — Il Landino, in *De nobil. animae,* distingue l' oggetto dell' apprensiva, l' « intenzione », che è uno stato proprio dell' animo creato ad amare, dall' « esser verace », ossia da ciò che esiste in natura, *in conditionibus individuantibus,*

gli effetti che meglio si confanno con la natura del soggetto senziente o intelligente, che queste cose suscitano nell' uomo. La Crusca non registra questo significato, proprio e speciale al passo dantesco, col qual passo ha poca o punta relazione il significato che gli Academici attribuiscono, in senso filosofico, alla voce « intenzione ». Il P., oltre a varii luoghi del *De nobil. animae* circa i diversi significati che la parola in questione prende presso gli Scolastici e intorno a quello che gli è dato da D., ricorda anche la *Somma* di s. Tommaso, ove (qu. 81, 1) è esposto il pensiero che l'Alighieri ha senz'altro tradotto in forma poetica. (294)

PARDI G. — *Disegno della storia demografica di Firenze.* (Nell' *Arch. st. it.,* LXXIV, 1).

Tra altro si esamina un « accenno statistico in D. ». — La probabile interpretaz., secondo il P., de' versi 46-48 del XVI *Par.* sarebbe questa: « che al tempo di Cacciagúida l' esercito di Fir. doveva essere il quinto di quello degli anni in cui D. scriveva il suo Poema ». (295)

PARODI ERNESTO GIACOMO. — *Dante, poeta nazionale.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 83).

D. è tra que' pochi poeti massimi che pur per la sola gloria del loro nome è naturale siano assunti a simboleggiare e quasi a incarnare la loro patria; ma nessun poeta, antico o moderno, non escluso Omero, « fu per un popolo cosí compiutamente e degnamente il suo simbolo, com'è D. per gli Italiani »; e non come poeta solamente: ma come uomo, egli è uno « dei piú nobili e compiuti e caratteristici rappresentanti della nostra stirpe ». Un uomo pari a lui, aveva, nella sua potenza morale e sentimentale, oltre che nel suo genio poetico, la capacità di diventare la maggior voce della molteplice tradizione storica e uno, quindi, de' piú grandi fattori, esso medesimo, della storia d' Italia. A quella lingua nuova, « ch'egli fu capace da solo di trarre con un gesto quasi dal nulla e farla d'un súbito grande fra le piú grandi; alla lingua italiana, di cui non fu soltanto il padre, ma di cui continua a partecipare alla vita, in una inesauribile attività di creazione, conservandola fida alle sembianze ch' egli le diede, D. affidò il canto fatidico delle lodi delle memorie delle sventure d' Italia, cosicché la *Divina Commedia* fu il grande libro di ogni nostra nobiltà. Vi tracciò, con occhio sicuro, i nostri confini geografici, al Brennero e a Pola, egli che già, in un trattato latino, ne aveva mirabilmente tracciato i confini linguistici; e sui monti e i mari e i fiumi e i laghi d' Italia il suo spirito aleggiò, come peregrinando dall' uno all'altro, con gioia profonda, in un fervore d' ammirazione, e godendo di enumerarli uno a uno.... E poi le stirpi, le provincie, le città, le castella, il loro presente e il passato, le loro grandezze e le loro miserie, la gloria e l' onta, tutto egli seppe, tutto egli ricordò e cantò per gli innumerevoli secoli avvenire, ad esempio e ad ammonimento, benedicendo in un impeto d' amore, maledicendo in una rabbia di forse anche piú grande amore. L' Italia era divisa, ma la sua unità si ricomponeva, all' alba dei tempi moderni, nella *Divina Commedia* ». I nostri Padri del Risorgimento si accorsero di questa forza, riconobbero nel Poeta il Profeta dei nuovi destini d' Italia; e dopo quello di Roma il nome di lui fu il maggiore di quanti allora suonarono come appelli a stringersi insieme. Fu forse una illusione? D., poeta della Firenze della « cerchia antica » e poeta dell'Impero, non è dunque tale che i suoi sentimenti si oppongano alle aspirazioni verso l'unione delle genti italiche? « I nostri critici eruditi degli anni che seguirono agli ardori del Risorgimento asserirono, di solito, questo; ma non i critici, sí i Padri nostri avevan ragione ». Oltre che D. è un incomparabile maestro di energía e di fede, dall'opera sua « si sprigiona un cosí intenso e cosí vasto sentimento d' italianità, che sarà sempre adeguato, anche nel remoto avvenire, ai piú nuovi e gloriosi destini della Patria ». Certo, D. viveva seicento anni fa; si che certi problemi non erano per lui, sotto alcuni rispetti, quali son oggi per noi. Combatteva, egli, il potere civile dei Papi: ma quel potere non consisteva, come per noi, proprio nel possesso di quel piccolo Patrimio di s. Pietro. Tuttavia questo « patrimonio » costituiva uno stato di fatto che certo,

secondo D., non aveva dato buoni risultamenti, e le idee dell'Alighieri, trasportate nelle nostre condizioni e nel nostro linguaggio, sono fervidamente antitemporalistiche. Il frazionamento dell' Italia in mille piccoli Comuni, dove la città dominatrice era tutto lo Stato, osserva bene il P., suggeriva a D., senza alcun dubbio, il concetto della *città*, indipendente e sufficiente a sé stessa, e questa, per un ricorso storico, sembrava essere e rinnovellare la città aristotelica. « I Canti XV e XVI del *Par.*, i Canti di Cacciaguida, sono una mirabile rappresentazione dell' ideale dantesco aristotelico del piccolo Stato felice, ove domina, senza *confusion di persone*, una saggia e virtuosa classe media; e studiando le pagine del filosofo greco, il Poeta doveva confermarsi nel pensiero che lo Stato-città è fondato in natura, e che non ne sono se non tipi secondarii, o deviazioni artificiali e dannose, i grandi regni, come quello che andava allargandosi e consolidandosi in Francia. Ad eccezione, s' intende, dell' Impero universale, l' altro opposto polo della teoría dantesca, che la innumerevole molteplicità dei piccoli Stati riconduceva alla necessaria unità! Ma, come nel suo concetto della città, realismo rinforzato di aristotelismo, D. s' era mantenuto quasi al punto opposto del concetto di una possibile unità italiana; cosí nel suo slancio idealistico, mescolato di scolasticismo, per il quale, aspirando a compiere Aristotile secondo gli insegnamenti della filosofia e quelli della storia, si faceva il teorico dello Stato universale, dell' Impero, egli pareva di nuovo aver creato l' antitesi di uno Stato unitario e nazionale italiano ». Non è dubbio dunque che indarno si cercherebbe in D. il profeta dell' unità nazionale italiana come la chiamiamo e la intendiamo noi oggi; ma « è pur vero che a lui bastava, ed egli sperava, sotto la fida tutela dell' Impero, la unione degli Italiani. È in quella mirabile moltiplicità dei piccoli Comuni.... che il grande Veggente sognava, forse per un prossimo avvenire, tutti concordi e cooperanti insieme verso una mèta sempre piú alta di sapiente e austera civiltà, sotto l' occhio vigile e saggiamente severo dell'Imperatore, sotto l' occhio vigile e saggiamente benigno del sommo Pontefice, in quella unione, cosí varia, e in quella varietà, cosí fusa ed unica, D. certo intravedeva una tanto fulgida gloria d' Italia, da rinnovare i mistici splendori di quella Età romana, che al suo sgurdo di poeta e al suo cuore d' italiano illuminava il passato come un Sole ». D., infine, che non vede gloria fuori del romano Imperio, né veri romani o latini se non in Italia, D., « e questo credo sia da additare come il germe primigenio de' suoi concetti storici, come il profondo segreto del suo spirito », è cosí ardente per la soluzione, secondo il suo disegno, del problema mondiale, soprattutto perché essa è « una soluzione italiana ». Egli « vuole l'Impero bensí per il mondo; ma soprattutto perché l'Impero è romano, cioè italiano, e dal suo grande cuore d' italiano scaturisce quella superba e gigantesca aspirazione a fare dell' Italia e di Roma, finché il Sole risplenda, il centro della storia e della gloria del mondo ». (296)

PARODI ERNESTO GIACOMO. — La « *Divina Commedia* » *commentata da G. A. Scartazzini, settima ediz. in gran parte rifatta da G. Vandelli.* (Nel *Bull. d. Soc. dant. it.*, XXIII).

Osservazioni notevolissime, specialmente lessicali o linguistiche. - Cfr. *N. Giorn. d.*, I, 60. (297)

PASCOLI GIOVANNI. — *Minerva oscura: Prolegomeni, la costruzione morale del Poema di Dante. Seconda edizione.* Livorno, Raff. Giusti, edit., 1917, in 16°, pp. x-216. (298)

PASSERINI GIUSEPPE LANDO. — *Ricordi danteschi nel Trentino e nella Venezia Giulia.* (In *Dante e la guerra*, Roma, 1917, p. 20).

Intorno alla presenza di D. a Tolmino e a Pola, esiste, volere o no, una tradizione o leggenda secolare, a conforto della quale manca bensí ogni documento; ma poiché, in fin dei conti, una visita del Poeta alle terre orientali del Friuli è tutt' altro che una cosa impossibile o inverosimile, « lasciamo a Tolmino e a Pola la loro gloriosa leggenda, e lasciamola anche a Duino, col

suo *scoglio di D.* proteso alto sul mare in vista di Trieste. — Ma soprattutto lasciamola a Trento, che l' ha fusa oramai nei bronzi del suo monumento, l'ha inscritta ne' suoi marmi, l' ha serrata e gelosa la guarda nel memore cuore della sua fortissima gente. » Che D. abbia visitato, una o piú volte, il Trentino, è cosa, piú che probabile, certa, sebbene, anche per questi viaggi danteschi, ogni documento d'archivio ci manchi. Ma D. ricorda il Trentino in tre luoghi del Poema; in un dei quali (*Inf.*, 12) l'accenno alla « ruina che nel fianco Di qua da Trento l'Adice percosse » pare sicuramente rivelare la diretta conoscenza de' luoghi da parte del Poeta. Quanto al tempo, D. poté andar nel Trentino da Verona: da Verona ove egli fu sicurissimamente verso il 1303 e nel '17; e probabilmente una terza volta nel '20, presso gli Scaligeri, amici di quei Conti di Castelbarco che furono signori del Castello di Lizzana, ove appunto è tradizione che l'Alighieri avesse avuto dimora. Di quella rôcca rimasero fino a poco fa alcune reliquie, « contro le quali ha oramai disfogato il suo vano e barbarico furore la incorreggibile viltà austriaca, che *i sassi avventa che non può scagliare...* »

(299)

PASSERINI GIUSEPPE LANDO. — Cfr. il no. 190.

PETRUS LOMBARDUS. — *Libri IV Sententiarum, studio et cura P. P. Collegii s. Bonaventurae in lucem editi. Secunda editio, ad fidem antiquiorum codd. mss. iterum recognita.* Ad Claras Aquas prope Florentiam, ex typ. Coll. s. Bonaventurae, 1916, due voll. 8°, pp. compless. LXXX-1056-(2).

(300)

PICCIONI LUIGI. — *Da Prudenzio a Dante.* Torino, G. B. Paravia e C., 1916, 8°, pp. VIII-288-(1).

Manuale di Lett. ital. dal IV al XIII sec.

(301)

PIETROBONO LUIGI. — *Il Poema sacro: saggio di una interpretazione generale della « Divina Commedia ».* Bologna, Nicola Zanichelli (Pistoia, tip. Cino), 1915, 16°, pp. XII-359; 254.

Una recensione di questa notevole opera del P., o, meglio, de'due primi volumi (parte 1ª e 2ª, *Inf.*) fin ora publ., è quella di E. Gorra nel *Giorn. st. d. Lett. it.*, LXX, 148, il quale, pure riconoscendo nell'A. un non comune acume, seria preparazione, vivacità di mente e un amore grande per l' argomento che si è messo a trattare, trova modo di fare osservazioni di qualche importanza.

(302)

PILLEPICH PIETRO. — *Dante e gli irredenti.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 42).

Cerca le ragioni per le quali D. « per noi irredenti, fu il piú amato, piú venerato fra i grandi di nostra gente ».

(303)

PISTELLI ERMENEGILDO. — *Piccola antologia della Bibbia volgata, e, in appendice, alcune « Epistole » di Dante e del Petrarca.* Firenze, G. Barbèra (tip. Alfani e Venturi), 1915, 16°, pp. VIII-252.

Molti riferimenti alla *Div. Comm.;* in fine l'*Ep.* ad Arrigo, col tentativo di un nuovo testo e commento. (304)

POLIDORI V. — *A proposito di s. Margherita e Dante Alighieri.* (Ne *L'Etruria,* XXVI, 16).

Osservazioni su la questione « se Margherita abbia o no influito su l' animo di D. ». — Cfr. i ni. 197, 278 e 289. (305)

PORENA MANFREDI. — *I frodatori e il Canto XVII dell' « Inferno ».* (In *Confer. e prolus.,* IX, 10).

(306)

— — *La pena dantesca dei simoniaci.* (Nel *Fanf. d. dom.*, XXXVIII, 26).

Sec. il P., le tormentose fiamme di Simon mago e de' suoi « miseri seguaci » sono

un ricordo feroce delle fiamme di Pentecoste. « Volle Simone comperare quel dono che Dio mandò in forma di fiamme sui suoi Apostoli; ebbene: si prendano le fiamme, lui e i suoi rappresentanti e seguaci; e non sulla testa, ma sui piedi. Saranno tanti Apostoli capovolti ». (307)

Porena Manfredi. — *Tra usura e frode.* (In *Riv. d'It.*, 1916, p. 359).

È il commento a *Inf.*, XVII, letto dal P. nella « Casa di D. » a Roma. — Qualche osservazione notevole: ad es. questa: che « la pena della borsa, a ben pesare e considerare le parole di D., non è di tutti gli usurai, ma di un gruppo soltanto di essi ». Del gruppo de' « nobili », distinto dalla borsa appesa al collo. Il significato della quale non bisogna dunque cercare come un' allusione all' usura in generale, ma alla condizione speciale di questi peccatori, di aver con l' usura macchiato la loro nobiltà. (308)

Proto Enrico. — *Le quattro età dell'uomo nel « Convivio » dantesco.* (Nella *Rass. crit. d. Lett. it.*, XX, 73).

Non da Alberto Magno, come opina il Toynbee, ma da Aristotele derivano le idee che D. esprime sulle quattro età della vita umana. (309)

Rand Edward Kennard. — *Dante and Servius.* (In *Ann. Report of the D. Society*, Cambridge, 1914). (310)

Renda A. — *Dante e l' educazione nazionale.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 80).

Circa vent' anni fa il culto di D. fu ripreso con rinnovato ardore, quando la depressa anima nazionale cedeva agli allettamenti di ideali innovatori che opponevano alla patria la classe, alla storia dell' uomo lo svolgimento tecnico, all' idea il fatto, ai diritti spirituali quelli dell' intelletto. E ci fu chi ammonì che il ritorno a D. era un tentativo reazionario, subdolo o morboso, pericoloso, ad ogni modo, e intempestivo. Gli studiosi non si turbarono a quelle voci, che, tuttavia, non rimasero senza qualche eco. Oggi è bene ricordare che la vecchia idolatria per D. ha ragione, in questi tempi di guerra piú che mai, di essere sostenuta come rinnovellata fede nel valore educativo della sovrana personalità del Poeta. « Oggi piú che mai, se si comprende che il riscatto tecnico della Nazione richiede pure una salda coscienza umana, se non si vuole che l' anima italiana, già per molti presagi anelante a un' unità che le manca, a un ordine e ad una legge di cui vi è solo l' esigenza, si abbatta nella stanchezza e nel disagio, che seguiranno » (speriamo di no!) « al travaglio bellico ». D. è forse unico esempio di coscienza, che è soltanto e compiutamente « unità di ardore per gli ideali eterni dello spirito, per la verità, per la bellezza, per la bontà, per il divino ». Nessuno è, come D., « lo spirito stesso che profonda lo sguardo in sé medesimo... la coscienza stessa della dignità dell' uomo in quanto ministro di tutti i valori ». Donde « l'austerità della vita e del pensiero,... l' implacabilità dello sdegno per il male,... la veemenza con cui disprezza la viltà ». Per questo, D. è « il modello necessario allo spirito nostro, che, ovunque si volga il suo anelare, cerca sempre l' unità e la compiutezza di sé medesimo, che né la scienza, né la tecnica, da sole, possono dare; che, con altri mezzi, meno agevolmente, dà la filosofia. Ieri, come oggi, come domani; ma, soprattutto, quando, come ora, l'anima oscilla tra valori che tramontano, e valori che rinascono ». (311)

Report [**Annual**] *of the Dante Society.* Cambridge, Mass., 1914-1916. Boston, Ginn. and Co., for the « D. Society », 1916-17, tre fasc. 8°.

Contiene: E. Kennard Rand, *Dante and Servius;* Howard Rollin Patch, *The Goddess Fortuna in the « Divine Comedy »*; Charles Edward Whitmore, *The Lyrics of F. degli Uberti in their Relation to D.;* Ernest Hatch Wilhius, *Three D. Notes.* (312)

Restori Antonio. — *Un utile confronto.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 64).

I contemporanei di D. non videro, o videro soltanto in modo torbido, la coscienza

di « italianità » che prevade la *Comedia:* segno, anco questo, di quanto il Poeta preceda il suo secolo, e gli sovrasti. Essi, i contemporanei, videro nel Poema, soprattutto, un abisso di universale profonda dottrina, di verità umane e divine, ma sottratte agli occhi de' profani dal velo delle allegoríe e dei simboli. Per ciò i commenti piú antichi, il Laneo stesso, e l' *Ottimo,* sono intieramente scolastici. Pietro di D., che commentò la *Comedia* circa vent' anni dopo la morte del padre, ha sol valore dottrinale, nel senso medievale del vocabolo. A porre in luce, in breve, la differenza che passa fra noi, moderni, e gli antichi, basta raffrontare D. col poeta che volle seguirne le traccie, quasi gareggiare con lui: Fazio, il bisnipote di quel Manente degli Uberti che D. ha immortalato nell' *Inf.* Egli, nel *Dittamondo* – non finito, e scritto forse saltuariamente tra il 1354 e il '67 – non ha il dono di commuovere, né là dove descrive l' Italia (1, 10) e incontra Roma (11), né nel lungo racconto della storia di Roma (2, 11) dove pur non male imita D. nei rimproveri al Papato, né quando passa per le terre di confine (3, 2): « Fiume, il Quarnaro alla marina, Pola, Parenzo, e di Civitanova Dal mar sorbita vidi la ruina, Istria vidi, come nel mar cova, Vidi Trieste con la sua pendice », e passa nel Friuli, la Livenza e l' Isonzo. Non manca a Fazio l' amore per la sua terra, e dov' egli riassume (3, 12) le lodi d' Italia, il suo verso si fa dolce e tenero: ma frasi felici e forti sono rarissime. « Piú severo con gli stranieri, tende, però, su fide scorte, a metterne in luce il meglio anziché i difetti. Solo, – sarà forse predestinazione, — ha uno scatto violento contro i Prussiani » (4, 12): « Da questa parte, dove il freddo, è piú, Si passa in Prussia ove i Teutòn si trova; Senza fe' son, quanto mai gente fu ». Dove per altro nei « teutoni » son designati soltanto i « Prussiani » autentici: dei « Giermani » egli dà piú temperato giudizio (4, 13), ed è curioso che di essi il meglio gli par la gente bavarese, « la piú gentil che sia di là ». Giudizio questo, nota il R., « che gli è evidentemente ispirato non dalla etnografia comparata, ma dalle sue partigiane speranze di Lodovico il Bavaro, ch' ei diceva in Italia *aspettato come già fu Cristo!* E, s' intende, aspettanto (per cominciare a metter *concordia e pace*): *A suscitare el morto ghibellino E vendicar Manfredi e Corradino.* Meno male che, disilluso, rovesciò una serqua d' improperii sull' imbelle Carlo IV, tanto da augurare (finalmente) che sia strappato lo scettro imperiale *Da questo Carlo quarto e dalle mani Degli altri lurchi moderni Germani.* Quod faustum sit, buon Fazio! » (313)

REVELLI P. — *L' Isonzo.* (Nella *Riv. d. Touring,* febbr. 1917).

Si parla di Duino, e del cosí detto « sasso di D. » (314)

RICCI CORRADO. — *La virtú d' un libro.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 35).

Il « libro », s'intende, è la *Divina Commedia,* che « ha valso, nei tempi di maggiore coscienza morale, a sollevare e ritemprare lo spirito italiano, tanto da far pensare fermissimamente che gl' Italiani, se sono quel che sono, lo sono in parte anche per virtú di quel maraviglioso Libro, apparso quando l' anima nostra si sprigionava dal piú torbido medio evo, e riapparso sempre ogni qualvolta il nostro paese ha ricercato in sé stesso le qualità e le aspitazioni migliori di bellezza, di rettitudine, di giustizia, di libertà ». (315)

RIZZI FORTUNATO. — *Dai « Ricordi di guerra di un Centurione. »: Il Gigante dantista.* (Nel *Fanf. d. dom.,* XXXIX, 29).

Dalla « zona di guerra ». — Il R. annota: « Questi Ricordi saranno pubblicati a guerra finita; l'A. s'augura che non si facciano troppo lunghi, ma comunque possano segnare nell' ultima pag. la gran parola: Vittoria! » Qui si parla di un soldato, « un gigante bruno e irsuto » che col suo modo di parlare, nel quale par rivivere l' antico volgare nostro, riconduce il pensiero del suo tenente alla scuola abbandonata, agli alunni, a Dante, agli studii, « mentre gli areoplani nemici volteggiano in ampie rote meno tarde e larghe di quelle di Gerione », e i fanti Italiani danno la scalata al monte Stal e ne attingono la vetta. (316)

Rizzuti Antonio. — *Dante nelle terre irredente.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 31).

Cerca le tracce delle memorie dantesche da Pola alle Alpi giulie, e più in là, dove il Poeta « or s' è fermo e par che aspetti, a Trento; » per concludere che se pur queste memorie sono raccomandate, più che alla storia, alla leggenda, nessuna critica però annulla o attenua l' alto senso d' amore per l' Italia che il Poeta rivela, anche attraverso l' ira, nell' opera sua; e dichiara: « preziosa e santa », ad ogni conto, la leggenda, se « fa rifiorire nel nome sacro del Poeta, profeta della Nazione italiana, le nostre speranze secolari, e da Tolmino al mare, di qua e di là da Trento, riaccende gli animi insieme co' fuochi, e un nome si diffonde, nella immane cruentissima lotta, solo ed unico nome: *Italia!* » (317)

Romagnoli Ettore. — *Il monumento a Dante.* (In *Noi e il Mondo,* 25 dec. 1916).

(318)

Rosa Salvatore. — *Il monumento di Trento a Dante.* (Nella *Riv. mens. del Touring,* mar. 1917).

(319)

Rosario Pasquale. — Cfr. il no. 335.

Rossi Vittorio. — *Il Canto XV dell' « Inferno ».* Firenze, G. C. Sansoni, edit. (tip. G. Carnesecchi e figli), 1916, 8°.

(320)

Rubetti Guido. — *Un illustratore di Dante ignorato.* (Nel *Risorg. grafico,* 1916, no. 6).

Si parla del co. Ernesto Edmondo Le Mercis (n. a le Havre, 4 apr. 1829) autore di buone illustraz. dell' *Inf.* (321)

Sabbadini Remigio. — *Intorno allo « Zibaldone » boccaccesco.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.,* LXVI, 406).

Emendamenti al testo dell' egl.: *Faunus* e delle *Epist.* del B.. nelle quali sono osservate le regole del *cursus.* (322)

Ruffini Francesco. — *Dante e la guerra.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 39).

Pensieri. (323)

Salandra Antonio. — *Politica e legislazione.* Bari, Laterza, 1915, 16°.

In append.: *Manfredi,* lettura fatta in Roma, nella « Casa di D. », il 4 gen. 1903. (324)

Salvadori Enrico. — *Mons. Agostino Bartolini.* (Nel *Giorn. arcadico,* giu. 1916).

Cfr. il no. 198. (325)

— — *Pace e guerra in Dante.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 24).

Se non per via di dimostrazione critica e storica rigidamente intesa, per via di leggenda efficacemente espressiva del processo logico e morale svoltosi nell'anima del Poeta a plasmarne il carattere e ad ispirargli il canto immortale, si può affermare con certezza che nel Poema sacro « pace » è l'avveramento del regno di Dio sulla terra, il trionfo dell' ideale evangelico nell'individuo e nella società, l'ordine nel campo intellettuale e morale, la soggezione, nella vita pratica, ai « due soli che l' una e l' altra strada » fanno « veder, e del mondo e di Deo » (*Purg.,* 16, 101-108); come la perfezione non si raggiunge se non nell' unione dell' anima con Dio, nella beatitudine celeste, dove « la sua volontade è nostra pace » (*Par.,* 10, 127-128). La guerra, quindi, per D., è il contrario della pace, il peccato, il disordine intellettuale e morale, l'avversione alla Chiesa e all' Impero, e l' invasione reciproca dei diritti dell'una autorità da parte dell' altra: sicché per D. la guerra non consiste solo nel cozzo palese e cruento delle armi, ma virtualmente nelle cause morali che, prima o poi, portano necessariamente al sangue. A parere del Poeta, dopo l' ordinamento dato dalla Provvidenza all' umanità con l' istituzione della Chiesa e dell' Impero, non dovrebbero esservi più guerre, ed ogni guerra ha da reputarsi ingiusta e colpevole, se non forse quelle ne-

cessarie per ristabilire il turbato diritto e per la rivendicazione di Terrasanta alla civiltà mondiale e cristiana. Immensa utopia, che partecipata in forma diversa dalla tradizione romana-italica-medioevale e indarno, o non abbastanza, contrastata dal guelfismo e dai Papi, impedí all' Italia di costituirsi in nazione indipendente dallo straniero, e ci fece servi dell' Impero tedesco, si può dire, fino ai nostri giorni, ammaliati come eravamo dal nome, che vantava immeritatamente, di romano e di sacro. Ma se D. vivesse al tempo nostro, dopo le tante e dolorose lezioni dateci dalla storia di oltre sei secoli, che egli non conobbe, inneggerebbe al popolo d' Italia combattente e vittorioso contro il « furor di lassú », e a Roma per « la lunga guerra che delle anella fe' sí alte spoglie », come al popolo romano ripetendone l'alto elogio di *Mon.*, II, 5. (326)

SALVADORI GIULIO. — *Canto popolare di guerra.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 94). (327)

SANTANERA ARMANDO. — *L' apparizione di Beatrice.* Torino, G. Lattes e C. (Casale Monferrato, G. Lavagno), 1917, 8°, pp. 43.

Sul Canto XXX *Purg.* (328)

SANTI ANTONIO. — *L'allegoria dei Canti VIII e IX dell' « Inferno »*, Roma, tip. Un. editr., 1917, 8°, pp. (21).

Dalla *Riv. d'It.* — Cfr. *N. Giorn. dant.*, I, pag. 184. (329)

SCARTAZZINI GIOVANNI ANDREA. — Cfr. il no. 297.

SELLA EMANUELE. — *Dante al « Queen's Hall ».* (Nel *Front. int.*, 6 agosto 1917).

È un dotto commento al noto discorso di S. Sonnino al *Queen's Hall* (4 ag.) in cui il nostro ministro degli esteri richiamava opportunamente (checché ne pensino i socialisti ufficiali, cfr. l'*Avanti!* del 6 ag. 1917) un passo del *Conv.* (IV, 4). Lo scritto del Sella è ora riprodotto in *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 119. (330)

SELLA EMANUELE. — *La religione di Dante negli anni di guerra.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 95).

Diamo di questa importante rassegna, che, continuata, potrebbe formare un curioso vol., una specie di cronaca dantesca degli anni di guerra, il ricco sommario: 1. *D. e la letteratura politica italiana negli anni di guerra* (Invocazioni dantesche; descrizione dant. delle battaglie in Italia, in Germania, ed in Austria; le terre irredente; le polemiche politiche; gli anticlericali; i clericali; il pensiero polit. di D.; D. e i tedeschi; il *Giorn. dant.*; D., la rinascenza francescana e il centenario luterano; D. e i diritti della toponomastica ital.; D. e la donna ital.; D. e la raccolta dell' oro per la patria; D. e il teatro). 2. *Gli artefici dell' intervento e il pensiero dantesco* (La lotta fra gli interventisti e i neutralisti; Salandra e Sonnino lettori di D.; D'Annunzio, Boselli, Sonnino e la *Casa* di D.). 3. *Una profanazione dantesca.* (D. e lo spionaggio tedesco: Archita Valente). 4. *Le iniziative politiche dantesche e l'attività delle associazioni che s'intitolano a D.* (La *D. Society*; Il centenario di D.; Nuovo fervore di studi dant.; D. e il palazzo Caffarelli; la *Soc. naz. D. Alighieri*, la sua attività negli anni di guerra, iniziative dei Comitati in Italia e all'estero; D. e gli economisti). 5. *D. e i poeti delle terre irredente* (I poeti letterati; la poesia in vernacolo; Gorizia; Pirano; i due inni dant. della *Lega nazion.*). 6. *L' italianità come carattere indelebile nel nome di D.* (La persecuzione contro gli Ital. irredenti; D. come *suggello di verità* impresso nei luoghi; D. e il Pittèri; l' italianità delle persone come stigmate perpetua; D. e il carattere degli Ital. irredenti; il *Vangelo della resistenza* e la nuova teorica dell' italianità). 7. *La « Lectura Dantis » negli anni di guerra* (Manifestazioni intellettive del culto di D.; gli interpreti). 8. *D. nella marina da guerra ital.* (D. augurio sul mare; la regia nave *Dante Alighieri*, la sua bandiera, la sua speranza; i cimeli danteschi che possiede la nave).

9. *Curiosità dant. degli anni di guerra* (Si continua la tradiz. del Risorgimento; stampe, medaglie, cartoline illustr., cartoline con poesie dedicate a D.; cartoline umoristiche di ispiraz. dant.; caricature dant.; marche di guerra dant.). 10. *Un dantologo giapponese in Italia, la « Casa di D. » a Tokio* (Harukichi Scimoi, come divenne dantista; tra il culto degli eroi; Enrico Toti — cfr. *N. Giorn. dant.*, I, 40). 11. *La sintesi architettonica di Roma ed il divino Alighieri* (D. sul Campidoglio; il progetto dell' arch. Boari; il progetto Brasini; la linea secentesca di Roma; il monum. a D. nel pensiero del Brasini; P. Orano e una interpretaz. berniniana della *D. C.*; D. e i prigionieri austriaci — cfr. questa *Bibl.*, n. 291). 12. *La pace dantesca* (La paternità di D.; D. nelle concezioni successive della guerra; la concezione wilsoniana della guerra; il discorso di S. Sonnino a Londra e il *Conv.* di D. nel terzo anniversario della dichiaraz. di guerra dell' Inghilterra; i commenti politico-tedeschi di alcuni giornali dell'epoca; Wilson italico; la concezione dant. della guerra; lo scopo della civiltà e D.; la missione ital. negli Stati Uniti e il pensiero di D.). 13. *D. e la pietà dei defunti nella guerra d'Italia* (D. e il culto degli eroi; ancóra Enrico Toti; i letterati morti in guerra; Renato Serra; D., santo; le iscrizioni dei caduti alla *Dante;* D. e le lauree *ad honorem* degli studenti morti in guerra; Giulio, figlio del dantologo G. L. Passerini). 14. *Conclusione. Gli attributi del culto di D.* (I due attributi della religione di D.: esterno ed interno; la religiosità di D.; l' astronomia del *Par.* considerata dal punto di vista degli schema a cui si può ridurre l' esperienza interiore dei grandi mistici; l' eternità dello schema mistico del *Par.*; composizione dei due attributi del culto di D). (331)

SELLA EMANUELE. — *L' universale politico di Dante.* (In *D. e la guerra*, Roma, 1917, p. 8).

Sommario: 1. La valutazione finalistica del *De Mon.*; 2. L'unità politica come profezia e come divenire storico; 3. D. come profeta; 4. Il *De Mon.* esposto conformemente alle esigenze di tre valutazioni: scientifica, etico-politica, storica; 5. L' universale politico di D. considerato in relazione al movente, alla forma politica e, infine, di nuovo allo scopo di unificazione politica che gli è intrinseco; 6. Conclusione. — L'universale politico prospettato da D. risponde *in essenza* a quello stato di struttura che la società, evolvendosi, tende a conseguire, a traverso terribili guerre: e se anche fosse un mito, non cesserebbe per questo di essere necessario per contrastare quelle tendenze al dissolvimento e alla disgregazione ultima, che costituiscono una minaccia perpetuamente risorgente nelle epoche di piú intenso dinamismo sociale. Questo il maggior pregio (oggi diremmo scientifico), della trattazione dantesca: qui pure la sua intrinseca utilità presente. La gerarchia degli organismi politici tracciata da D., costituisce un modello approssimato, ma sostanzialmente adeguato a rappresentare lo stato finale a cui tende il movimento delle età della Storia. L'ultimo grado della gerarchia è appunto definito dalla unità del genere umano sulla terra. Unificata e pacificata in perpetuo, l' umanità rappresenta cosí (*Mon.*, 1, 3) il « fine ultimo » da conseguirsi, comune ad ogni civiltà e consorzio civile, essendo proprio di ciascuno; donde la subordinazione gerarchica dei consorzi esistenti a un piú vasto e unico principio di organica politica, imaginato e imaginabile. Ora, sebben la soluzione storica logicamente contingente, escogitata da D., pur essendo essenziale nel suo pensiero politico, non sia, nel campo del pensiero politico, la sola, e possa dirsi storicamente superata; rimane tuttavia intatto il pregio del sistema dell'Alighieri, in quanto egli ha antiveduto l' orientamento della evoluzione umana, come infatti l'accrescimento continuo degli organismi politici ne è prova. Dal Comune, dalla signoría cittadina alla regionale, alla interregionale, allo Stato nazionale, agli Stati plurinazionali o supernazionali, alle federazioni e federazioni di federazioni che solo ora s' intuiscono, l'accrescimento è continuo; onde, al limite, la terra costituirà un solo grande organismo vivente, coordinato nelle sue parti, con profonde differenziazioni funzionali, e quindi anco etno-politiche, come D. previde. Ma affinché questo avvenga, conviene, mirando alla organizzazione piú vasta, difendere l'esistenza degli organismi gerar-

chicamente intermedii: quali, ad es., lo Stato italiano. Questi sono il materiale di costruzione di quella. Orbene: a questo essenziale punto di vista non ha grande importanza il dire che l'unificazione avrà luogo sotto lo scettro di un sol uomo (Imperatore) o che invece si avrà un organo centrale di coordinazione che funzionerà eccitato dalla perifería sociale, come biologicamente si può essere portati a credere; organo che, provveduto di *jus imperii*, non può dirsi del tutto contrastante col concetto della Politica aristotelica ripetuto da D.: « Quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante, o vero reggente, e tutte l'altre rette e regolate » (*Conv.*, 4, 4; e cfr. *Mon.*, 1, 5). Sotto questo aspetto di vista si possono ancóra intendere le parole del Poeta (1, 14): « Solamente allora le torte republiche si dirizzano, come le popolari, e quelle in che pochi reggono, e le tirannidi, le quali soggiogano la generazione umana in servitú ». Allora soltanto l' ala della pace perpetua sfiorerà la terra: simile questa a un immenso essere vivo, errante nei cieli, mentre un' idea di luce la guida e la regge. Se poi consideriamo l' influenza del pensiero dantesco, vediamo che essa fu e sarà sempre smisurata. Difatti: se l' azione del Poeta non può menomarsi per rispetto alla continuità della nostra tradizione e all'unificazione italiana, l' influenza del Politico è destinata a crescere ancóra, a dominare un'epoca nuova: se anche, dopo la grande guerra, l'umanità debba traversare una fase transitoria che disgreghi internamente i singoli Stati esistenti nel 1914. Ad ogni modo, quest'epoca nuova con il 1914 s' inizia, e D. continuerà quindi a influire sul corso degli eventi, permeando del suo il pensiero dei grandi pensatori politici, sino a quando le antitesi che intercedono fra le formazioni politiche che *esistono e che esisteranno*, si compongano in una unità finale. E poiché questa è, o come fatto inevitabile o come mito, *necessaria*, D. addita agli Italiani la via che essi debbono percorrere. Devono dunque gli Italiani contribuire alla risoluzione del problema delle forme politiche che successivamente governeranno i popoli, — in guerra e in pace, e di nuovo in guerra, — finché il giorno vaticinato della felicità ultima e della pace perpetua arrivi: ed essi, superate vittoriosamente tutte le difficili prove, abbiano conquistato il diritto di essere, ancóra e sempre nel nome di Roma, legittimi eredi di una Idea che è essenzialmente italiana perché umanamente universale. (332)

SEPULCRI A. — *Dante e « li Tedeschi lurchi ».* (Ne' *Rendic. dell' Istit. lomb. di sc., lett. ed arti,* XLIX, 5).

A *Inf.*, XVII, 21. (333)

SERONDE J. — *Dante and the French influence on the Marques de Santillana.* (In *Rom. Rev.*, VII, 2). (334)

STABILI FRANCESCO. — *L'Acerba, con prefazione, note e bibliografia di Pasquale Rosario, e in appendice i « Sonetti » attribuiti allo Stabili.* Lanciano, R. Carabba, 1916, 16°, pp. 160.

Nella raccolta: *Scrittori nostri*, 58. (335)

TALLYREN O. J. e R. OLLER. — *Studi su la lirica del Duecento.*

Recensione in *Giorn. st. d. Lett. ital.* LXVII, 2-3. (336)

TAROZZI GIUSEPPE. — *Teología dantesca studiata nel « Paradiso ». Seconda edizione riveduta.* Livorno, R. Giusti, 1917, in 16°, pp. x-112. (337)

TOMMASEO NICOLÒ. — Cfr. i ni. 234 e 275.

TROBOLDA L. N. — *La futura organizzazione del mondo; il grande Statuto delle Nazioni.* Firenze, 1917.

Si parla anche della *Monarch.* di D. (338)

TURRI VITTORIO. — Cfr. il no. 192.

USSANI V. — *Dante e Lucano.* (In *Confer. e disc.*, X, 8). (339)

VALLI LUIGI. — *Il Canto VI dell'* « *Inferno* ». Firenze, G. C. Sansoni, edit. (G. C. Carnesecchi e figli), 1916, 8°.

(340)

VANDELLI GIUSEPPE. - Cfr. il no. 297.

VENTURI G. ANTONIO. — *Intorno a due Canti del* « *Paradiso* ». (Nella *Riv. d. It.,* febr. 1917).

I Canti V e XXX. — Buone osserv. intorno alla questione della permutazione dei vóti e alla rosa sempiterna. (341)

VENUTI DE DOMINICIS TERESA. — *Dante profeta. Dante nei poeti inglesi.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 28).

D. plasma per l' immortalità non solo l' Italia del Trecento, ma accompagna la sua e nostra patria lungo i secoli. Oggi il Poeta vive con noi la formidabile guerra... — Non si andrebbe lontano dal vero affermando che la letter. inglese è la prima alunna della letter. italiana. Indizio evidente di tal magistero la venerazione dei poeti inglesi verso D., della quale la march. Venuti dà qui un rapidissimo cenno, da Goffredo Chaucer (sec. XIV) a D. G. Rossetti.

(342)

VILLANI FILIPPO e GIOVANNI. — Cfr. il no. 140.

VITALI GUIDO. — Cfr. il no. 189.

WHITMORE CHARLES EDWARD. — *The Lyrics of Fazio Degli Uberti in their relation to Dante.* (In *Ann. Rep. of the D. Society,* Cambridge, 1915).

(343)

— — *Some tendencies of italian lyric Poetry in the Trecento.* (In *Publ. of the Mod. Lang. Assoc., of America,* XXXI, 1).

È come un compimento allo studio precedente. (344)

WILKINS ERNEST HATCH. — *Three Dante Notes.* (In *Ann. Rep. of the D. Soc.,* Cambridge, 1915).

Le prime due note si riferiscono a *Inf.,* I, 4 e VIII, 122; *Purg.,* XXVI, 71; la terza tratta di un supposto ritratto di D. nel « Giudizio » di Michelangelo. (345)

ZABUGHIN. — *Ancóra Dante e la Chiesa greca.* (In *Roma e l' Or.,* V, 61).

In un artic. precedente lo Z. aveva offerto alcune « spigolature » di nomi e fatti riferentisi all' Oriente cristiano, tratte dalle opere di D. Qui aggiunge qualche altro particolare. Nota come « D. certamente non prese mai a modello consapevole nella sua apoteosi di Beatrice la fulgida visione pittorica e poetica della divina Sapienza, la *Αγία Σοφία* che Bisanzió venerava quale santa patrona nel suo massimo tempio e che troneggia, sfolgorante in bianca veste, nelle miniature del m.-evo greco, a partire dal cod. Rossanese, e fu glorificata dai Padri e dai poeti sacri della Chiesa greca » (cfr. Krauss, *Dante,* 465). L'A. esamina inoltre, a complemento della storia delle Visioni predantesche, la *Visio Theodorae* nella *Vita* di s. Basilio iuniore, scritta da Gregorio monaco, che si legge tradotta, ma senza la *Visio,* ne' Bolland. (ASS. Mart., III, 669 segg.).

(346)

ZACCAGNINI G. — *Il testamento di Venetico Caccianimici.* (In *Giorn. stor. d. Lett. it.,* LXV, 51).

Ha la data 28 gen. 1303 : dunque, anche per lui, D., « con lieve anacronismo, imaginò che fosse morto prima del 1300, oppure, sapendolo grave d' anni, lo credette morto prima di quest' anno ». La prima ipotesi pare allo Z. la piú probabile : a noi, la seconda. (347)

— — *Notizie intorno ai rimatori pisani del sec. XIII.* (Nel *Giorn. st. d. Lett. it.,* LXIX, 1).

Son notizie prese dall'Arch. di St. in Pisa, e si riferiscono a Gallo pisano, Leon. del Guallacco, Panuccio del Bagno, Betto

Mettefuoco, Ciolo della Barba, Pucciandone Martelli, Bacciarone di mess. Baccone, Neri Giannini, Natuccio Cinquino, Lotto di ser Dato, Nocco di Cenni di Frediano e Terramagnino. (348)

ZANOTTI BIANCO O. — *La trepidazione in Dante?* (Negli *Atti dell'Acc. delle sc.,* LII, 5-6).

Confuta l'opinione del Duchem (cfr. il no. 243 di questa *Bibl.*) il quale crede di scorgere nei vv. 142-144 del XXVII *Par.*, un'allusione alla dottrina della trepidazione. « Solo chi non è compreso e conscio del senso morale altissimo che tutto pervade e informa il divino Poema, poteva proporre una simile spiegazione a sostituire quella, generalmente accolta, che costituisce la convenientissima chiusa di quel Canto, collegata a tutto il Canto medesimo, ed adombrata nella terzina 42a ». (349)

ZIBALDONE [LO] *boccaccesco mediceo laurenziano (pl. 29, 8) riprodotto in facsimile a cura della r. Biblioteca medicea-laurenziana, con prefazione del dott. prof. Guido Biagi.* In Firenze, presso Leo S. Olschki, edit., (tip. Giuntina e Ist. micrografico L. Pampaloni), 1915, 4°, pp. 9, e 33 tav. (cc. 43 ²-77 ²).

Cfr. *Nuovo Giorn. d.*, I, 39. — Recens. di E. Pistelli, nel *Bull. d. Soc. dant.*, XXIV, 107; laudativa, con qualche osserv. (350)

ZINGARELLI NICOLA. — *Male arti di guerra.* (In *D. e la guerra,* Roma, 1917, p. 44).

Accanto ad atti di eroismo « di poema degnissimi e d'istoria » ai quali dà occasione la grande guerra che sconvolge il mondo, noi assistiamo oramai da tre anni alle nefande azioni di tradimenti e di inganni che gli Austro-tedeschi e i lor vassalli e complici commettono bestialmente a loro perpetua infamia. Se per distogliersi da questi spettacoli, osserva lo Z., ricorriamo al Poema dantesco, noi troviamo súbito il consenso ai nostri sdegni contro le moderne barbarie, ma per delitti che in confronto a queste sembrano balocchi. Cosí, premesso che D. ammira gli uomini di guerra onorando anco quelli che per qualche lor peccato è pur costretto a dannare all'Inf., lo Z. ricorda Ulisse e Diomede che « insieme alla vendetta vanno come all'ira » (*Inf.*, XXVI, 55), lo spergiuro « Sinon greco da Troia » (XXX, 118), il mal consiglio di Bonconte, XXVII), ecc. ecc. — Or che direbbe oggi D., il Poeta della rettitudine, delle crudeltà e delle inaudite insidie dei « Tedeschi turchi », de'sudditi dell'Imperatore cattolicissimo, de'rinnegati bulgari e de'maomettani infedeli ? (351)

Firenze, decembre 1917.

G. L. PASSERINI.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

ANTONIO SANTI. — *L'allegoria dei Canti VIII e IX dell'« Inferno ».* (Estr. dalla *Rivista d'Italia,* a. XX, fascic. VI, giugno 1917).

L'Autore si propone di penetrare il significato allegorico della città di Dite, e di tutto l'episodio che accompagna l'ingresso dei Poeti, valendosi, come non fu fatto mai da altri, degli avvenimenti del tempo e della vita stessa di Dante.

La città di Dite per il Santi simboleggerebbe Firenze; i « mille dal ciel

piovuti » i Fiorentini, s' intende, di parte nera; Dante, i Fiorentini esiliati dopo la venuta di Carlo di Valois, ai quali furono chiuse le porte della patria diletta; Virgilio, simbolo della ragione, i tentativi pacifici, dopo quelli fatti a mano armata, per rientrare in Firenze, il piú importante dei quali fu quello del marzo 1304, per opera del cardinale Niccolò da Prato, mandato a tal fine in Firenze dal papa Benedetto XI.

I tentativi del Cardinale non riuscirono, come non riesce l'abboccamento di Virgilio coi demoni. L'Autore mostra le somiglianze che corrono tra questa parte dell'episodio e alcuni dell'*Epistola* I indirizzata da Dante al Cardinale, nel nome dei compagni fuorusciti. Per entrare nella città di Dite occorre l' intervento di un « messo del cielo », che apre la porta senza alcuna difficoltà. Questo messo del cielo adombrerebbe Arrigo VII di Lussemburgo, sceso in Italia per rialzare le sorti dell' Impero, e sul quale conversero tutte le speranze di Dante e dei Ghibellini. I copiosi raffronti che l'Autore fa tra la venuta del messo, i particolari che la precedono e l'accompagnano, e la discesa di Arrigo VII con tutto quello che si attendeva il Poeta, come può ricavarsi dalle *Epistole,* lasciano, a dir vero, seriamente pensare sul ravvicinamento. Perché, infatti, l'allegoria dell'episodio dei Canti VIII e IX sembra abbastanza strana, ove non si spieghi con le vicende della vita di Dante; e le interpretazioni date finora non soddisfano intieramente. Anche l'allegoria di Medusa ha dal Santi una spiegazione che non dispiace. Medusa simboleggia il piacere sensuale, come ritennero i commentatori: ma piú particolarmente la Pietra o Pargoletta, la donna cioè da Dante amata e cantata per molto tempo, sotto il nome di *Pietra,* perché insensibile, e perché, come Medusa, aveva reso di pietra il suo cuore.

Questo, nelle linee generali, il senso reale dell'episodio; nel senso morale poi i demoni che si oppongono all' ingresso dei due Poeti, sono simbolo dei vizi capitali in genere; le tre Furie, dei tre vizi predominanti nell' uomo, personificati nelle fiere che si oppongono all' uscita dalla selva: di modo che le tre Furie, nella speranza di riuscire a spaventare il Poeta e di impedirgli di proseguire il viaggio, rinnoverebbero l'attacco dinanzi alla porta di Dite, come avevano fatto le tre fiere nella salita del colle.

Altra interpretazione, a mio avviso, abbastanza felice, è quella del sogno dell' aquila nel Canto IX del *Purgatorio,* che l'Autore ritiene suggerita dalla delusione dell' impresa di Arrigo VII.

L. VENDITTI.

NOTIZIE

** **« Lectura Dantis » negli anni di guerra.** — Mentre la guerra dura la publica lettura del Poema sacro non tace. Il giorno 18 decembre 1913, nella Sala di Dante in Or San Michele, a Firenze, fu ripreso l'annuale commento della *Comedia,* preceduto da alcune conferenze di argomento dantesco, a illustrazione dell' opera e del pensiero di D. in relazione all'età che fu sua. Gioacchino Volpe, dell' Academia di Milano, parlò primo,

In attesa di D., e a lui fece séguito N. Zingarelli, dell'Università di Palermo, il 7 gennaio 1914 (*Vita di D.*); E. G. Parodi, dell' Istituto universiversitario fiorentino, il 15 *(Opere miminori di D.)*; Arrigo Solmi, dell'Ateneo pavese, il 22 *(Stato e Chiesa in D.)*; Francesco Flamini, dell'Ateneo pisano, il 29 *(La varia fortuna di D.)*; A. Della Torre (del quale pur troppo si piange oggi la perdita dolorosa e immatura), il 5 febbraio (*Il culto di D. fuori d'Italia)*; Corrado Ricci, direttor generale di Antichità e belle Arti, il 12 *(Paesaggi danteschi)*; G. A. Borgese, dell' Università di Roma, il 26 *(Introduzione generale alla lettura di D.)*. Seguirono poi, nei giorni 5, 12, 19 e 26 di marzo e 2, 16 e 23 di aprile, i commenti dei Canti dal I al VII *Inf.,* pe' professori don Luigi Pietrobono, del Nazzareno di Roma; Giulio Urbini, dell'Ist. tecnico di Firenze; Vittorio Osimo, del Liceo Galileo di Pisa; Luigi Valli; dr. Enrico Corradini; pe' proff. Arturo Linacher, del Liceo Galileo di Firenze e Vittorio Spinazzola, direttore del Museo nazionale di Napoli. Le letture annuali furono poi riprese il 14 gennaio 1915 col commento del VII *Inf.*, per l'avv. Giovanni Rosadi, deputato al Parlamento e, allora, sottosegretario di Stato per l' Istruzione publica, al quale, nei giorni 21 e 28 gen.; 4, 18 e 25 febb.; 4, 11, 18 e 25 di marzo, seguirono i proff. Ettore Romagnoli, dell'Ateneo di Padova; can. Emanuele Magri; E. G. Parodi; Orazio Bacci, sindaco di Firenze (e anch' egli oggi mancato agli studii, alla patria, alla famiglia, agli amici); Andrea Novara, del genovese Liceo A. Doria; Vittorio Spinazzola; Pier Liberale Rambaldi, dell'Ist. tecnico Paolo Sarpi di Venezia; Antonio Cippico, dell'Università di Londra, e G. A. Borgese, i quali commentarono respettivamente i Canti dall'VIII al XVI dell' *Inf.*; quindi Pietro Toesca e Antonio Garbasso, dell'Ist. super. di Firenze, parlarono, l'8 e il 15 apr., de *Le arti plastiche e la « Divina Commedia »* e de *La « Divina Commedia » nei commenti degli scienziati italiani.* — Intanto anche la nostra guerra, l'inevitabile e santa nostra guerra, era stata dichiarata nel memorabile maggio del '15, e la Società dantesca italiana cedeva temporaneamente il suo magnifico Palagio dell'Arte della Lana e la Sala augusta di Dante in Or San Michele ai benemeriti Comitati intenti ad opere di civile assistenza e di carità per la patria, chiedendo ospitalità, per sé e pe' suoi fedeli, al Palagio dei Medici, ove si continuano ora le sue letture nella Sala detta di Luca Giordano. Quivi, dopo belle parole, che riportiamo qui sotto, di Isidoro Del Lungo, vicepresidende della Società, il 16 dec. Arturo Linacher lesse il XVII Canto d' *Inf.,* poi, il 13 il 20 e il 27 genn. 1916; il 3, il 10, il 17 e il 24 di febbr. e il 16 e il 23 di marzo, esposero i Canti dal XVIII al XXVI: Enrico Morselli, dell'Università di Genova, Luigi Fassò, del Liceo Galileo di Firenze; Flaminio Pellegrini, academico della Crusca; Luigi Pirandello, dell'Ist. fem. di Magistero di Roma; Federico Casa, provveditore agli studii in Firenze; Francesco Maggini, del Galileo di Firenze; E. G. Parodi; Attilio Modigliano, del Liceo Cavour di Torino, e Alfonso Bertoldi, ispettore delle scuole medie

in Milano. Ai quali seguirono, il 30 marzo e il 6 aprile, il prof. Piero Giacosa, dell' Ateneo torinese, che disse di *D. e il Piemonte,* e il deputato Innocenzo Cappa, che improvvisò belle parole su *D. e l'ora che passa.* Ripresa ancóra la lettura il 21 decembre col commento del XXVII Canto per Isidoro del Lungo, seguí quest'anno il 1°, l'11, il 18 e il 25 di gennaio, il 1°, l' 8 di febbr., il 1° e l' 8 di marzo, coi Canti dal XXVIII al XXXIV esposti dai proff. Giovanni Finetti, dell'Ist. tecnico genovese, Nicola Zingarelli, dell' Accademia di Milano, Manfredi Porena, dell'Ist. fem. di Magistero di Roma, Gildo Valeggia, del Liceo Michelangelo di Firenze, Antonio Messéri, del Liceo Dante di Ravenna, E. G. Parodi e Antonio Belloni, ispettore delle scuole medie in Firenze. Il prof. Vincenzo Ussani, dell'Ateneo di Palermo, parlò il 15 marzo di *Dante e Lucrezio,* e di *Dante nella mente di G. Mazzini* disse il prof. Giuseppe Meoni, colla orazione del quale questa serie di letture si chiuse il 22 marzo 1917. - Ecco ora le belle parole che, in occasione della traslazione provvisoria della cattedra dantesca *dal Palagio dell'arte della Lana al Palagio mediceo,* pronunziò, fra l'attenzione commossa degli uditori, il venerando senatore Isidoro Del Lungo. « Una delle profanazioni — egli disse — che il Principato consumò sul corpo glorioso di Firenze repubblicana, quando, fra una pagina e l'altra del suo Tacito, il Davanzati rimpiangeva tuttavia dal Palagio del Popolo la campana del Consiglio, *acciò che non potessimo sentir piú il dolce suono della libertà,* fu che nella piazza della Signoria, divenuta piazza dei Duchi e Granduchi, la Loggia ch'ebbe nome dell' Orcagna, nobilissimo seggio ai magistrati del libero Comune, diventasse caserma e stabulario, e patisse la denominazione di quei prezzolati *lurchi,* che col nome di Lanzi l'umanismo mediceo aveva motteggiati, e nella incombente servitú furono, e non soltanto in questa parte d' Italia, dovuti ospitare e sopportare e pagare. Al rintegramento italiano di quelle sacre memorie fiorentine appartiene, che — consensenzienti il Governo e il Comune all'opera nostra, da geniali largizioni aiutata — la sede di una almeno delle Arti, quella della Lana, dalle quali e dalla libertà popolare prendeva nome il magistrato dei Priori, abbia riavuta decorosamente la propria sua forma; restituitole, contro la grossolana indicazione di *torrione,* il nome suo proprio di *palagio;* e della congiunzione cinquecentesca con l'Orsanmichele superbo, fatto accesso al Salone del quale oggi non si rammentano piú le anteriori destinazioni o adattazioni, dopoché la Società nostra lo ha consacrato ad accogliere in perpetuo, da ogni terra d' Italia, gli annuali tributi del culto nazionale al Poeta e Profeta di nostra gente.

« Ma una, non dirò piú degna, sibbene Dante mi consente che dica anche piú augusta, assegnazione, ha ricevuto l'aula di Lui dalla guerra che quest'anno di grazia e di redenzione inscrive nei fasti d'Italia. Sotto gli archi donde pendono le insegne del popolo artigiano, si agita l'operosa carità della preparazione e dell'azione civile in pro degli eroici soldati di quella guerra e delle loro

famiglie; e l'istoria quotidiana delle gesta di quei nostri figliuoli e fratelli, la cronaca domestica della aspettazione ansiosa, delle trepidazioni, della esultanza fra le lacrime, dei lutti gloriosi, è raccolta, appie' della cattedra che noi ponemmo, e pienamente riferita per l'opera di buoni e buone, su cui certo aleggia lo spirito del Poeta: del Poeta che interprete insuperato di tutti i dolori umani — come di tutto quanto è nell'umana natura, e da Dio in essa discende, l'amore — le giustizie nazionali presenti e precorse nella mirabile visione della giustizia suprema. A tale uso, lieti e orgogliosi, abbiamo ceduto, e ci par quasi di aver preparato, il Palagio nostro della Lana, anzi all'Arte della Lana restituitolo, pel provvido suo magistero difendere dal freddo le nostre, a ogni altra offesa invincibile, legioni delle Alpi; e dalla Sala di Orsanmichele trasferiamo oggi, per la cortese volenterosa ospitalità della Provincia, nel Palazzo mediceo, ove la parola di Dante ridesta per echi di italica e universale cultura, trasferiamo in fidente attesa de' compiuti destini d'Italia, le Letture dantesche.

Le quali non si addiceva intermettere, come nemmeno altra qualsiasi delle funzioni di vita intellettuale, in mezzo a popolo sicuro di sé, conscio del proprio buon diritto contro la violenza barbarica, e che in tale coscienza si conserva degno del culto agli umani ideali, contro i quali la barbarie, fida intimamente alle proprie tradizioni, si ribella e si avventa. Né sarebbe decoroso tener quasi a bada la voce del Poeta della nazione, in giorni alla nazione di supremo cimento; non decoroso, né a ragioni ben vedute giustificabile, interrompere una consuetudine, o diciamo ormai tradizione, che bene ha profonda ragion d' essere. Invero la Lettura nostra è come una collettività di voci, che da ogni regione d' Italia converge qui alla città di Dante nel verbo di lui unificandosi, traendone poi occasione gli studiosi, — e ne sono pubbliche e in comune servigio le testimonianze, — a vere e proprie monografie sopra a ciascun Canto del Poema: monografie di osservazioni nuove e positive, pur dietro quella misurata commozione d'affetto che il parlare a pubblico non scolastico consente, e spesso richiede, e che, in poesia di tal natura e tempra, anziché trascinare fuor di strada pei ciottoli della retorica, è ala alla diritta interpretazione, e inalzando avvicina.

« Non diversa concepiva, esule italico in Firenze nel 1833, l'esposizione di Dante Niccolò Tommaseo: e di tale concezione, che doveva prendere forma in trenta lezioni per sottoscrittori, egli, che non volle poi, a migliori tempi, esser mai, in nessuna delle Università italiane proffertegli, il *professor* Tommaseo, di tale concezione d'una Lettura dantesca esegetica e ispirata, possiamo ben affermare lasciasse meglio che le vestigia in quel *Commento* con dissertazioni, del quale nessun altro piú da vicino crediamo aver toccato l' anima e la mente dell'Alighieri; " Reputo non inutile — annunziava egli piú che ottanta anni fa — proporre alla gioventú fiorentina questo esercizio del pensiero e dell'affetto "; e che con questo medesimo intento

sia sorta, allo innovarsi del secolo, la Lettura nostra, sentiamo poterlo affermare, e che il generoso proposito di quel giovine, di quell' esule, l' " esercizio del pensiero e dell' affetto ", abbia formato come il programma nostro, Signore e Signori. Al qual programma è sembrato altresí, che ultimo svolgimento e avvicinamento verso l'anima popolare, cioè fuori, sempre, e piú alto del corso scolastico, fosse un corso di letture meramente espositive, che da due anni il popolo — del cui nome troppo spesso s'intitolano cose le quali egli poi non sa né saprà che si facciano — il popolo volenteroso ascolta e ad esse partecipa, come a una voce del suo proprio passato, che quel Vecchio divino, il suo Dante, sia tornato a a fargli sentire: *l'ombra sua torna, ch' era dipartita.* Ci sia dunque altrettanto lecito quanto n'è glorioso, salutare nel Dalmata che volle esser nostro, il precursore, come di tant'altro nell'Italia invecchiata, anche di questa nostra opera di fiorentina italianità. Ma né lui, né quel superstite alla Firenze della *cerchia antica,* la cui fraterna amicizia gli consolava l' esilio e gli sorresse tutta la vita; né il Tommaseo, né Gino Capponi, avrebbe potuto pensare, in quella miseria di tempi espiativa di glorie e di colpe, che la parola di Dante, — alla quale andavano allora cercando un angolo qualsifosse della città, pei pochi che si profferissero ad ascoltarla, — che la parola di Dante, con quei medesimi intenti ravvivata, avrebbe, in maturità se non in perfezione di tempi, ravvivato essa due monumenti del Comune repubblicano; e che in un eroico anno di vita italiana, quale è questo che sta spegnendosi, il Palagio e l'Oratorio artigiani sarebbero stati dalla fraternità per la guerra di redenzione nazionale glorificati, santificati; e in quella loro Firenze, una Società dantesca, per nazionali consensi e cooperazione italiana, avrebbe scritto, fra i suoi piú rari vanti che in quelle auguste sale il verbo di Dante, men di parole materiato che di pensiero e d'ispirazione, sia, fino a giustizie compiute, oh! non interrotto, no, ma degnamente continuato dalle opere di carità per la patria.

« È pagina di storia nostra, o soci, o uditori e uditrici, questa che noi scriviamo: qui ospitati, là ospitatori. Ma pagine di storia col sacrificio della vita avete scritto sulle vette delle finalmente *ben vietate* Alpi, Voi che potemmo chiamar nostri, e di Voi ci avete lasciato la memoria, l' esempio, la gloria: *Giosuè Borsi, Giulio Luigi Passerini, Alberto Ricasoli, Gino Picciòla.* Alle madri vostre non era destinata l' altera gioia del vostro ritorno: noi circondiamo di venerazione il magnanimo loro dolore; e in questo sentimento comprendiamo quanti, specialmente dalla fraterna schiera degli studiosi, han dato e dànno alla santissima causa, con la vita fiorente, le speranze e l'avvenire della cara famiglia. Sappiamo d'alcuno di Voi, che fra i disagi e i pericoli, — lietamente sofferti, animosamente sofferti, — portavate, viatico dei forti, portavate nello zaino il Poema di Dante e la Bibbia; e ben foste degni che sotto tali reliquie palpitasse il vostro cuore, e che esse si sian bagnate del vostro sangue. Noi pensiamo che sulla soglia dell' eter-

nità l'austera anima di Bettino si sia fatta in contro al giovinetto morto per questa patria che l'avo tenacemente volle restituita a sé medesima, perché, signora de' suoi figli come delle sue sorti, potesse della vita di quelli fare a queste presidio, sacrifizio, corona. E dalla Croce luminosa che, nella stella dantesca di Marte, accoglie i combattenti le guerre sante, ascesi martiri al cielo, crediamo veder l'astro nuovo che con la morte di *Giulio Luigi Passerini* vi si è costellato, volgere i suoi raggi a cercar proprio nella famiglia nostra un amoroso indagatore di quei misteri, e in note di luce richiamarlo Padre! E " Padre! non ancòra Trieste! " crediamo sia stato saluto doloroso all' aspettante spirito di Giuseppe Picciòla, il saluto recatogli dal figlio, riuniti nella consolatrice visione della liberazione imminente, per la quale il Poeta istriano, qui fra noi insegnante educatore, piú volte lettore nostro, congiunse gli ansiosi auguri con la esposizione di quel Poema, che ad ogni interrogazione generosa, come corda vibrante al primo tocco, risponde. E lettore nostro due volte, te ripensiamo, o *Giosuè Borsi,* ben degno interprete a drammatizzare, nella tua calda erompente parola di poeta, la parola del grande ispiratore a pensare a sentire a operare; dietro la quale tant'alto ascese l'anima tua, tanta bellezza d'ideale ne attinse, tanta virtú d'amore ne attrasse, che un adempimento di perfezione, una integrazione di vita spirituale, abbia potuto sembrarti, sotto le insegne della patria, la morte. Dalla vostra gloria, o benedette anime, scende un raggio anche su questa istituzione che amaste, che amate. E quando, fra men che sei anni, la Società dantesca italiana porterà a Ravenna sulla tomba del Poeta, con gli autenticati volumi dell' opera di Lui, l' offerta votiva d' un dovere e d'una promessa adempiuti; in cotesto giorno, il cui sole risplenderà, radioso di giustizia e di pace, sui restituiti confini delle Alpi e delle marine adriatiche, anche i nostri morti ricorderemo su quell'altare dov'arde perpetua la fiammella di una religione, per la quale, poiché è la religione della patria, Essi son morti trionfando e nelle future vittorie risorgono ».

** **S. Sonnino e la « Casa di Dante ».** — Quando, nel passato giugno, fu approvato il bilancio della *Casa di D.* in Roma, e furon rieletti, a far parte di quel Comitato per la *Lectura Dantis,* il bar. Sonnino presidente, e consiglieri il comm. Corrado Ricci, il marchese Piero Misciatelli, la benemerita contessa Hilda Francesetti e il senatore Oreste Tommasini, l'assemblea, su proposta del comm. Marco Besso, inviò un voto di plauso a S. E. l'onorevole Sidney Sonnino, con l'augurio che sian coronati, nel nome di Dante, « i gloriosi destini d'una piú grande Italia, per il conseguimento dei quali affida l'ingegno e il cuore dell'illustre Statista ». — Cosí sia!

** Ad onorare **Isidoro Del Lungo** nel cinquantesimo anniversario della sua nomina ad academico della Crusca, si è formato un comitato presieduto da Guido Biagi, che si propone di collocare un busto in marmo nell'aula magna dell'Academia e di compilare una bibliografia degli scritti dell' insigne uomo. Queste onoranze avranno luogo nel prossimo gennaio.

** **Tutte le Opere di D. Alighieri** raccoglie un volumetto di 1830 pagg. (centim. 6 1/2 × 10 1/2) della *Collezione diamante*, stampato su carta indiana, riccamente legato in piena pergamena con fregi in oro e racchiuso in un elegante astuccio. L'edizione si compone di cento soli esemplari, progressivamente numerati, e si vende per vénti lire. — Cosí un annunzio della benemerita Casa editrice G. Barbèra di Firenze.

** Col **commento di G. L. Passerini**, l'editore Sansoni publica la *Divina Commedia* in un bel volume di circa mille pagine nella sua *Biblioteca scolastica di classici italiani,* già diretta da Giosue Carducci. Adornano il libro centocinque illustrazioni da Giotto, Botticelli, Stradano, Zuccari e Doré.

** **I nostri morti.** - Quattro perdite gravi e dolorose han fatto l'Italia e gli studii nostri, con la recente morte di *Tommaso Casini,* di *Raffaello Fornaciari,* di *Pasquale Villari* e di *Orazio Bacci,* dei quali ci ripromettiamo di parlare prossimamente. Ma non dobbiam chiudere questa prima annata del rinnovato *Giornale dantesco,* senza mandare un mesto saluto pieno di tutto il nostro piú amaro rimpianto alla memoria di *Rodolfo Renier,* di *Francesco Novati,* di *Arnaldo della Torre,* di *Albino Zenatti* e di *Maurizio Schiff,* mancatici nel 1915; di *Ildebrando Della Giovanna* e del conte *Carlo Cipollà* morti nel luglio e nel novembre dell'anno passato. Del Della Giovanna parla ora Francesco Picco nel *Boll. st. piacentino* (XI, 4), dove vediamo anche un' accurata bibliografia degli scritti di lui, compilata da Augusto Balsamo; di R. Renier e di Fr. Novati, son da vedere, tra gli altri, scritti commemorativi di Egidio Gorra nel *Giorn. st. d. Lett. it.* e di Vincenzo Crescini negli *Atti dell'Ateneo di Padova.*

1917 — Firenze, Tip. Ditta M. Mozzon. Cesare Lucchesi, Gerente respons.

INDICE DEL VOLUME *

* La poca quantità della carta disponibile non ci consente di dare quei copiosi repertorii delle materie che dovevano, secondo i nostri propositi, seguire ciascun volume del GIORNALE: ma alla involontaria mancanza rimedieremo con la stampa di ricchi indici analitici triennali, che saranno, a tempo opportuno, distribuiti *gratuitamente* agli abbonati. LA DIREZIONE.